31761 09701842 8

Philos
T454
.Ygr
Roba

EX · LIBRIS.

SAMMLUNG
KÖSEL.

Sammlung Kösel Preis pro Bändchen M. 4.—

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung Kempten u. München

Die „Sammlung Kösel" will auf zuverlässige, leichtfaßliche und fesselnde Art in die wichtigsten Gebiete des theoretischen Wissens und der praktisch-technischen Weltkunde einführen. Ihre Eigenart, welche sie von allen ähnlichen Unternehmungen unterscheidet, beruht namentlich darauf, daß alle Mitarbeiter durchwegs hervorragende Fachmänner und angesehene Gelehrte, sich einer strengen Objektivität befleißigen. Mit festen und einheitlichen Gesichtspunkten der Stoffbehandlung verbindet sich eine besonders geschickte und eigenartige Wahl der Themen. Weitaus die Mehrzahl der behandelten Stoffe ist noch niemals in solcher knappen Form und Gemeinverständlichkeit behandelt worden.

Verzeichnis der bisherigen Bände nach Wissenszweigen:

1. Philosophie und Pädagogik.

Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke. Von Hofrat Dr. O. Willmann, Universitäts-Professor i. P. in Leitmeritz †. (Nr. 28.)

Die Hauptprobleme der Weltanschauung. Von Universitäts-Professor P. Friedrich Klimke S. J. in Innsbruck. (Nr. 37.)

Vom Denken und Erkennen. Eine Einführung in das Studium der Philosophie. Von Dr. B. W. Switalski, Universitäts-Professor in Braunsberg (Ostpr.) (Nr. 74.)

Die Grundfragen der Ethik. Von Dr. M. Wittmann, Professor der Philosophie am Lyzeum in Eichstätt. (Nr. 29.)

Recht, Staat und Gesellschaft. Von Reichskanzler Dr. Georg Graf von Hertling †. (Nr. 1.)

Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Von Dr. Joseph Endres, Lyzeal-Professor in Regensburg. (Nr. 22.)

Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Gedankenwelt. Von Univ.-Prof. Dr. Martin Grabmann in München. (Nr. 60.)

Pascals Pensées (Gedanken). Von M. Caros in Rodershausen. (Nr. 67/68.)

Geschichte der Pädagogik. Von Dr. Wendelin Toischer, Universitäts-Professor in Prag. (Nr. 13.)

Das Lehrerinnenwesen in Deutschland. Von Pauline Herber, kgl. Seminarlehrerin in Boppard. (Nr. 5.)

Erziehung und Unterricht. Dr. Lorenz Kellners pädagogische Grundsätze aus seinen Schriften ausgewählt und eingeleitet von H. Acker S. J. (Nr. 56.)

System der Pädagogik als Volkserziehung. Von Schulrat Seminardirektor Franz Rzesnitzek in Frauenstadt. (Nr. 59.)

Das deutsche Universitäts- und Hochschulwesen. Von Dr. Karl Hoeber in Köln. (Nr. 54.)

Ueber das Verhältnis der Poesie zur Religion. Von M. Deutinger. Neu herausgegeben und eingeleitet von Professor Karl Muth. (Nr. 80.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

2. Religionswissenschaft, Theologie, Liturgik.

Verfassung und Organisation der Kirche. Von Msgr. Dr. Paul Maria Baumgarten, Päpstlicher Hausprälat und Konsistorialrat in Rom. (Nr. 2.)

Die christlichen Kirchen des Orients. Von Dr K Lübeck in Fulda. (Nr. 43.)

Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. Klemens Löffler in Köln. (Nr. 46.)

Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern. Von Dr. Guido Maria Dreves †. (Nr. 16.)

Sammlung Kösel Preis pro Bändchen M. 4.–

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten u. München

Die Messe im Morgenland. Von Dr. Anton Baumstark in Sasbach. (Nr. 8.)
Geschichte der Kirchenmusik. Von Dr. Karl Weinmann, Direktor der Kirchenmusikschule in Regensburg. — Neue, erweiterte Auflage. (Nr. 64—65.)
Franziskus-Legenden. Ausgewählt für das deutsche Volk von Dr. P. Heribert Holzapfel, im Franziskanerkloster in München. (Nr. 15.)
Johann Michael Sailers Schriften. Ausgewählt und eingeleitet von Geh. Hofrat Dr. Remigius Stölzle, Professor der Philosophie an der Universität Würzburg. (Nr. 41—42.)
Thomas von Aquin. Eine Einführung in seine Persönlichkeit u. Gedankenwelt. Von Univ.-Prof. Dr. Martin Grabmann in München. (Nr. 60.)
Deutsche Mystiker. Band I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Oehl in Freiburg i. Sch. (Nr. 35.)
Deutsche Mystiker. Band II: Mechthild von Magdeburg. In Auswahl übersetzt von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Oehl in Freiburg i. Sch. (Nr. 48.)
Deutsche Mystiker. Band III: Meister Eckhart. Ausgewählt und übersetzt von Dr. Joseph Bernhart. (Nr. 77.)
Deutsche Mystiker. Band IV: Tauler. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. W. Oehl in Freiburg (Schweiz). (Nr. 85.)
Deutsche Mystiker. Bd. V: Frauenmystik des Mittelalters Herausgegeben von Dr. Maria David-Windstosser in München. (Nr. 86.)
Weitere Bände in Vorbereitung.

3. Rechts- und Staatswissenschaften.

Recht, Staat und Gesellschaft. Von Reichskanzler Dr. Georg Graf v. Hertling †. (Nr. 1.)
Deutsche Reichsverfassung und Reichsverwaltung. Von Amtsgerichtsrat W. Coermann. (Nr. 25.)
Die Arbeiterversicherung in den Kulturstaaten. Unter bes. Berücksichtigung Deutschlands. Von C. Witowski, Dir. im Reichsversicher.-Amt. (Nr. 38.)
Die Sittlichkeitsgesetzgebung der Kulturstaaten. Von Geheimrat Hermann Roeren, Oberlandesgerichtsrat in Köln †. (Nr. 14.)
Mietrecht des Deutschen Reiches. Von Dr. Josef Loewe, Rechtsanwalt in Berlin. (Nr. 36.)
Der gewerbliche Arbeitsvertrag. Von Dr. F. X. Zahnbrecher in Nürnberg. (Nr. 63.)
Kleine Bürgerkunde in systematischem Aufbau. Von Dr. Seidenberger, Direktor der Großherzogl. Hessischen Realschule zu Gernsheim a. Rh. (Nr. 79.)
Weitere Bände in Vorbereitung.

4. Volkswirtschaftslehre.

Deutsche Wirtschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts. Von Dr. Georg Neuhaus, Direktor des statist. Amtes in Köln. (Nr. 12.)
Eisen und Stahl. Von Ingenieur Dr. Alois Wurm, Werkdirektor in Osnabrück. (Nr. 4.)
Das moderne Wohnungsproblem. Von Dr. Hans Rost i. Augsburg. (Nr. 30.)
Das Zeitungswesen. Von Redakteur Tony Kellen in Essen. (Nr. 17.)
Die deutschen Kolonien. Von Gymn.-Prof. Dr. A. Junker in Aachen. (Nr. 50.)
Die Frauenbewegung. Bedeutung, Probleme, Organisation. Von Liane Becker in M.-Gladbach. (Nr. 47.)
Die Lebensversicherung. Von Dr. F. X. Zahnbrecher in Nürnberg (Nr. 53.)
Die Chemie unserer Nahrungs- und Genußmittel. Von Oberlehrer Dr. F. Hünseler in Neuß. (Nr. 58.)
Statistik. Von Dr. Lorenz Zach in Berlin. (Nr. 66.)

TU
ADESTO

Thomas von Aquin

Eine Einführung
in seine Persönlichkeit und Gedankenwelt

Von Dr. Martin Grabmann
Professor an der Universität München

Vierte, vom Verfasser verbesserte Auflage

Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung
Kempten und München
1920

MICROFORMED BY
PRESERVATION
SERVICES
DATE OCT 23 1992

Philos
T454
.T5r
660826
2.7.57

Meinem lieben Freunde
Stadtpfarrer Anton Gerngroß in Schwabach
zugeeignet.

Vorwort zur vierten Auflage.

Die vierte Auflage dieses Büchleins, das auch in holländischer, spanischer, italienischer und französischer Übersetzung erschienen ist, bringt in dem Abschnitt über das schriftstellerische Lebenswerk des hl. Thomas wesentliche Änderungen. Dieselben sind durch meine Untersuchungen über die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin auf Grund der ältesten Kataloge und der handschriftlichen Überlieferung (Bäumkers Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters XXII, 1—2, Münster 1920) nötig geworden.

Möge das Büchlein weiterhin seinen Zweck, Verständnis und Liebe für die Persönlichkeit und Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin in weiten Kreisen zu erwecken, erfüllen.

München, den 8. Juli 1920.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII

Erster Teil:

Die Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquin.

I. Lebensgang 1
II. Das schriftstellerische Lebenswerk 14
III. Die wissenschaftliche Individualität und Arbeitsweise 21
IV. Die Quellen der thomistischen Lehre 44
V. Das Ringen der thomistischen Lehre um die Führung in der Scholastik 47

Zweiter Teil:

Die Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin.

I. Denken und Sein — Glauben und Wissen . . 57
II. Gottes Dasein und Wesen 81
III. Gott und die Welt 93
IV. Die Natur der menschlichen Seele 102
V. Das geistige Erkennen des Menschen . . . 114
VI. System der Ethik 127
VII. Aus der Staats- und Gesellschaftslehre . . 136
VIII. Gedanken über Christentum und Kirche . . . 147
IX. Schluß. Winke und Wege zum wissenschaftlichen Verständnis des hl. Thomas v. Aquin . . . 155
Literatur-Verzeichnis 165

Erster Teil.

Die Persönlichkeit des hl. Thomas von Aquin.

I. Lebensgang.

Es ist ein verhältnismäßig schlichter Lebensrahmen, in welchen die hoheitsvolle Denkergestalt des hl. Thomas sich einfügt. Roccasicca, das im Neapolitanischen gelegene Stammschloß der Grafen von Aquino darf sich rühmen, den größten Theologen des Mittelalters hervorgebracht zu haben. Hier ward Thomas 1225 als Sohn des Grafen Landulph von Aquin und seiner Gattin Theodora, geborene Gräfin von Theate, geboren. Als fünfjähriger Knabe kam Thomas in das nahegelegene Kloster Monte Cassino, wo er unter der Obhut des Abtes Sinnibald, seines Oheims, erzogen wurde. Die weihevolle Vergeinsamkeit dieser heiligen Stätte mag den Zug zum Nachdenken, zur Innerlichkeit und Beschaulichkeit in das empfängliche Herz des ideal veranlagten Knaben fürs ganze Leben gesenkt haben. Im Jahre 1239 nahm Thomas von Monte Cassino Abschied, um in Neapel dem Studium der freien Künste sich zu widmen. Als sein Lehrer in den Fächern des Triviums (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) wird Magister Martinus genannt, von dem die Bibliothek auf Monte Cassino theologisch-aszetische Autographe uns aufbewahrt. In die Fächer des Quadriviums (Arithmetik, Geometrie, Astronomie und Musik) führte ihn Petrus von Ibernia ein. Mit dem Wachs-

tum des Wissens hielten Frömmigkeit und Tugendeifer des jungen Edelmannes gleichen Schritt. Es wundert uns nicht, wenn das weiße Ordensgewand des aufblühenden Predigerordens seinen frommen Sinn mächtig anzog. Im Jahre 1244 nahm der Grafensohn von Aquin in S. Domenico Maggiore zu Neapel aus der Hand des Priors Thomas Agni das Kleid des hl. Dominikus. Die Ordensobern schickten ihn 1244 zu den höheren Studien nach Paris. Auf der Reise wurde er von seinen Brüdern Rainald und Landulph, die über seinen Eintritt ins Kloster entrüstet waren, gefangen genommen und ein volles Jahr auf der väterlichen Burg S. Giovanni festgehalten. Als er wieder die Freiheit erlangt hatte, geleitete ihn der Ordensgeneral Joh. Teutonikus von Wildhausen selbst nach Paris. Im Jahre 1245 betrat Thomas zum ersten Male Frankreichs Hauptstadt, die Albert der Große „die Stadt der Philosophen" nannte, und die Armandus de Bellovisu als „die erste Stätte theologischen Wissens" feiert. Er ahnte sicherlich nicht, daß er der berühmteste Professor dieser Universität sein werde. Damals fand auch die erste Begegnung zwischen Thomas, dem jungen sizilianischen Predigerbruder, und Albert dem Deutschen, dem Großen, dem damals schon hochangesehenen Theologen des Predigerordens statt. Thomas saß drei Jahre 1245—1248 in Paris zu den Füßen Alberts. Als dieser durch das Pariser Generalkapitel von 1248 mit der Errichtung eines Generalstudiums (Ordensuniversität) der deutschen Provinz in Köln beauftragt wurde, folgte Thomas dem geliebten Lehrer nach dem heiligen Köln und verbrachte dorten vier Jahre ernster Studien. Albertus Magnus hat auf die wissenschaftliche Entwicklung des Aquinaten machtvoll eingewirkt. Eine vatikanische Handschrift (Cod. Vat. lat. 722) enthält:

„questiones fratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit magister frater Thomas de Aquino".[1])

Das Jahr 1252 sieht Thomas von Aquin wiederum in Paris, wo er als Bakkalaureus seine akademische Lehrtätigkeit eröffnete und über die Sentenzen des Petrus Lombardus las. Der Beginn dieser Lehrtätigkeit fällt mit dem Ausbruch des erbitterten Kampfes zusammen, den die Pariser Professoren aus dem Weltklerus unter Leitung Wilhelms von St. Amour gegen ihre wissenschaftlich bedeutenderen Kollegen aus dem Dominikaner- und Franziskanerorden führten. Thomas, der in der Schrift Contra impugnantes Dei cultum et religionem die Rechte seines Ordens verteidigte, wurde in diesen erst durch das Eingreifen des Papstes Alexander IV. zugunsten der Orden beendigten Wirren nicht zur statutengemäßen Zeit in die Reihe der unkorporierten Magistri aufgenommen. Das gleiche Geschick teilte Bonaventura, der die Rechte der Minderen Brüder verfechtende Franziskanertheologe.

Im Jahre 1256 erhielt Thomas an dem gleichen Tage wie Bonaventura vom Kanzler Heimerikus die licentia docendi[2]). Er konnte nun seine Antrittsvorlesung (principium) halten und als Magister der

1) Fragen des Bruders Albert aus dem Predigerorden, welche Magister Bruder Thomas von Aquin gesammelt (d. h. herübergenommen) hat.

2) Der Kanzler der Kirche von Notre-Dame in Paris erteilte im Namen des Papstes dem ihm präsentierten Baccalaureus, der die entsprechenden Vorbedingungen erfüllt hatte, das Lizenziat, die Erlaubnis zur selbständigen Ausübung des akademischen Lehramtes. Der in dieser Weise Promovierte wurde nun förmlich ins Professorenkollegium aufgenommen und begann mit einer Antrittsvorlesung, dem sog. Prinzipium, als Magister seine öffentliche Lehrtätigkeit.

Theologie, als Ordinarius, eine selbständige Lehrtätigkeit entfalten. Der Widerstand der gegnerischen Professoren, ihn in das Professorenkollegium förmlich aufzunehmen, dauerte noch einige Zeit fort.

Die Lehraufgabe des Aquinaten war nunmehr die Erklärung der Hl. Schrift, die das eigentliche Textbuch des theologischen Unterrichtes bildete. Thomas nahm, um das schon jetzt zu sagen, seinen Beruf als Professor der Theologie sehr ernst. Vor allem hatte er eine hohe Auffassung vom theologischen Lehramt. An einer Stelle (Quodlib. I, 14) berührt er die Frage, ob den Seelsorgern oder den Professoren der Theologie eine höhere Bedeutung im kirchlichen Leben zukomme und beantwortet diese Frage zu gunsten der letzteren. Hiebei gibt er folgende Begründung: Bei Aufführung eines Baues steht der Architekt, der den Plan ausdenkt und den Bau leitet, höher als die Arbeiter, welche den Bau wirklich herstellen. Eine ähnliche Stelle wie der Architekt nehmen bei Aufführung des Gottesbaues der Kirche und Seelsorge außer den Bischöfen auch die Theologieprofessoren ein, die erforschen und lehren, wie andere die Seelsorge betreiben sollen. Wie ernst es Thomas mit seiner Doktion nahm, ersehen wir auch aus Äußerungen in Gelegenheitsschriften, die er auf Bitten anderer in nie versagender Dienstgefälligkeit verfaßte. So redet er in seiner an die Herzogin von Brabant gerichteten Schrift „Über die Behandlung der Juden" von den „vielen Arbeiten, die der Professorenberuf mit sich bringt". Im Traktat De sortibus schreibt er, daß er jetzt etwas aussetze und die Zeit der Ferien dazu benütze, um den gewünschten Aufschluß zu geben. Diese ernste und ausschließliche Hingabe an den Professorenberuf, diese mit der vollen Energie eines reichen Geistes ausgeübte Lehrtätigkeit, welche fort und

fort durch unermüdliche schriftstellerische Tätigkeit befruchtet und vertieft wurde, hat unserem Scholastiker an der Pariser Hochschule hohes Ansehen verschafft. Man rühmte an Thomas vor allem, wie uns sein kundiger Biograph Wilhelm von Tocco berichtet, die Originalität, die Fortgeschrittenheit und Selbständigkeit seines Lehrvortrages: „Er hat in seinem Vortrag neue Artikel gebracht, einen neuen und klaren Modus wissenschaftlicher Untersuchung und Entscheidung eingeschlagen, in seinen Beweisgängen neue Argumente entwickelt. Jeder Zuhörer, der ihn also Neues lehren und mit neuen Gründen Zweifel und Schwierigkeiten lösen hörte, war nicht im Zweifel darüber, daß Gott diesen Denker mit Strahlen neuen Lichtes erleuchtet habe." Thomas von Aquin war kein Professor, der in alten Geleisen und nach alten Konzepten seines Amtes waltete. Daß dieses hohe Maß von Lehrbefähigung, diese hingebende Ausübung des Lehrberufes dem Aquinaten eine stattliche Zahl anhänglicher und begeisterter Schüler erwarb, diese bisher teils bestrittene, teils nicht genügend gewertete Tatsache wird sich uns in einem anderen Zusammenhang offenbaren. So lehrte denn Thomas in Paris bis 1259, teilweise gleichzeitig mit seinem Ordensgenossen Petrus von Tarantasia, dem späteren Papst Innozenz V.

Im Jahre 1259 konnte Thomas auf dem Generalkapitel zu Valenziennes, auf welchem die Studienordnung der Dominikanerschulen festgelegt werden sollte, seine Kathedererfahrungen gut verwerten. Zugleich mit den Magistern Bonushomo, Florentius, Albertus Magnus und Petrus von Tarantasia hat er hier die Richtlinien für die Ordensstudien ausgedacht. Auf diesem Generalkapitel wurde auch die Errichtung von Unterrichtsanstalten für die Dominikanermissionen in Spanien

beschlossen. Thomas hat wohl im Zusammenhang damit und auf Anregung Raymunds von Pennaforte ca. 1259 bis 1264 in Italien seine Summa contra Gentes als Lehr- und Lernbuch für diese Dominikanermissionäre geschrieben.

Den größten Teil der sechziger Jahre verbrachte Thomas im heimatlichen Italien, das er seit 15 Jahren nicht mehr gesehen, auch hier mit dem theologischen Lehramt betraut. Von 1261—1264 weilte er als Theologe des päpstlichen Hofes in der Nähe Urbans IV. Die Städte, in denen damals der päpstliche Hof sich aufhielt, Orvieto und Viterbo, zeigen heute noch Erinnerungen an unseren Heiligen. Manche seiner Schriften (Catena aurea; Contra errores Graecorum) verfaßte er für Urban IV. oder widmete sie diesem Papste. In diesen Jahren nahm er auch durch Abfassung des Fronleichnamsoffiziums, durch Dichtung der herrlichen eucharistischen Gesänge, Anteil an der Einsetzung des Fronleichnamsfestes. An dem Hofe Urbans IV. wurde Thomas auch mit seinem sprachkundigen Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke vertraut und veranlaßte diesen zur Übertragung aristotelischer Schriften direkt aus dem Griechischen ins Lateinische. Die zum großen Teile dieser italienischen Periode entstammenden Aristoteleskommentare des Aquinaten wie überhaupt seine folgenden aristotelischen Studien erhielten hiedurch jene philologische Zuverlässigkeit und Unterlage, welche den aus dem Arabischen gefertigten Aristotelesübersetzungen eines Gerhard von Cremona, Michael Skotus u. a. naturgemäß abging. Auf den Aufenthalt des hl. Thomas am Hofe Urbans IV. scheint auch folgende Bemerkung in dem von Grauert edierten Kuriengedicht des Magisters Heinrich des Poeten in Würzburg anzuspielen: „Dort (nämlich im Hause des Papstes) ist einer, welcher

der Erfinder einer neuen Philosophie werden würde, wenn die alte verbrannt zu Boden läge. Als neuer Editor würde er auf bessere Weise sie wieder aufrichten; er würde die alten Philosophen durch die Ehre seiner Wissenschaft noch übertreffen."

Auch Urbans Nachfolger Clemens IV. wußte Talent und Tugend des hl. Thomas zu schätzen und bot ihm den erzbischöflichen Stuhl von Neapel an. Bitten und Tränen erhielten den demütigen Gelehrten in der Stellung eines einfachen Ordensmannes und im ausschließlichen Dienste der Wissenschaft. Im Jahre 1265 wurde Thomas vom Provinzialkapitel in Anagni zur Leitung des Ordensstudiums der römischen Provinz nach Rom berufen. Im stillen Konvent S. Sabina auf dem Aventin, wo einst Dominikus gewirkt hatte, übte er mit gewohntem Pflichteifer sein Lehramt aus. Von 1267 ab war Thomas vermutlich wieder als Lektor zu Viterbo, wo Clemens IV. Hof hielt. Die Muße, welche ihm sein Lehramt in Italien wohl in reicherem Maße als in Paris übrig ließ, verwendete der Aquinate zu zahlreichen literarischen Arbeiten, besonders auch zur Inangriffnahme seines reifsten Werkes, seiner theologischen Summa, deren erster Teil dieser italienischen Periode angehört.

Ein größeres Arbeitsfeld erschloß sich unserem Gelehrten, als er im Herbst 1268 wieder als Professor der Theologie an die Universität Paris von seinen Ordensobern berufen wurde. Dieser zweite Pariser Aufenthalt 1268—1272 bedeutet den Höhepunkt des wissenschaftlichen Arbeitens im Leben des Heiligen. Es waren auch Jahre äußerst fruchtbaren literarischen Schaffens, aber auch Zeiten schwerer Kämpfe.

Die seit 1256 unter der Asche weiterglimmende Abneigung der Pariser Professoren aus dem Säkular-

klerus gegen die Mendikantenorden war wieder unheimlich aufgelodert. Diesmal waren Gerardus von Abbatisvilla, ein achtenswerter Gelehrter, dem seine Questiones quodlibetales ein gutes wissenschaftliches Zeugnis ausstellen, und Nikolaus von Lisieux die Führer des Vorstoßes gegen die Franziskaner- und Dominikanerprofessoren. Thomas hat mit der Macht seines hohen wissenschaftlichen Ansehens und mit zwei Gegenschriften (Contra doctrinam retrahentium a religione; De perfectione vitae spiritualis) sich wie ein Wall gegen die Feinde gestellt.

Von ungleich größerer Tragweite war ein anderer Kampf, den Thomas in Paris auszufechten hatte. Es ist dies sein siegreicher Kampf als Führer des *christlichen Peripatetismus* gegen den *averroistischen Peripatetismus* an der Pariser Hochschule. Es war nämlich innerhalb der Pariser Artistenfakultät eine Richtung mächtig geworden, die dem glaubenstreuen Theologen bedenklich vorkommen mußte, der averroistische Peripatetismus, dessen Hauptvertreter *Siger von Brabant* und Boetius Dacus waren. Für diese Richtung war die Interpretation der aristotelischen Doktrin, so wie sie Averroes sich zurechtgelegt hatte, in solchem Grade maßgebend, daß sie auch die gegen das Dogma verstoßenden Lehren des großen arabischen Philosophen sich zu eigen machten, so z. B. die Lehre von der Ewigkeit der Welt, die Leugnung der Vorsehung und Willensfreiheit, besonders die Behauptung einer numerischen Einheit der intellektuellen Seele in allen Menschen. Diesem averroistischen Aristotelismus stellte Thomas einen christlichen Aristotelismus, d. h. einen an der Lehre der Kirche gemessenen, purgierten und korrigierten Aristotelismus entgegen. In einer eigenen Schrift: De unitate intellectus contra Aver-

roistas oder, wie der Titel in einer Münchner Handschrift (Clm. 8001 fol. 29") lautet: Tractatus Fr. Thome contra mag. Sogerum de unitate intellectus weist er aufs entschiedenste den Monopsychismus, den folgenschweren Irrtum Sigers zurück und zeigt, daß in diesem Punkte der Stagirite falsch gedeutet wurde. Daß es sich hier um eine theologische Zeitfrage ernstester Art handelt, fühlt man aus der Erregung heraus, die in den Schlußworten des sonst so ruhigen und milden Autors nachzittert: „Dies unsere Widerlegung des genannten Irrtums. Sie stützt sich nicht auf die Dokumente des Glaubens, sondern auf die Gedankengänge und Aussprüche der Philosophen selbst. Wenn nun jemand, der auf seine vermeintliche Wissenschaft ruhmredig pocht, gegen unsere Ausführungen etwas vorbringen will, dann soll er es nicht in Winkeln und vor Knaben, die in so schwierigen Sachen gänzlich urteilslos sind, tun. Er soll vielmehr gegen diese unsere Schrift schreiben, wenn er den Mut hiezu hat. Er wird dann nicht bloß mich, den Geringsten von allen, sondern viele andere finden, die Wahrheitsfreunde sind, seinem Irrtum entgegentreten und seiner Unwissenheit auf den Leib rücken werden." Thomas war Zeuge der Verurteilung des Averroismus durch den Bischof von Paris am 10. Dezember 1270. Übrigens war Siger von Brabant in der Artistenfakultät nicht allein ausschlaggebend. Thomas hatte gerade unter den besonnenen Mitgliedern dieser Fakultät begeisterte Anhänger. So wird Peter von Auvergne, ein Professor der Artistenfakultät, als „der treueste Schüler" des Aquinaten bezeichnet. Derselbe hat auch dessen Kommentare zu den aristotelischen Schriften „über den Himmel und die Welt" und „Politik" zu Ende geführt. Die wissenschaftliche Überwindung des averroistischen Aristotelismus wurde als

eine Haupttat des Aquinaten in der mittelalterlichen Kunst gefeiert. Den „Triumph des hl. Thomas" über Averroes, der vernichtet zu seinen Füßen liegt, stellen Altarbilder von Filippino Lippi in S. Maria sopra Minerva zu Rom, von Fr. Traini in der Katharinenkirche zu Pisa und ein Temperagemälde von Benozzo Gozzoli im Louvre sinnvoll dar.

Thomas hatte in Paris noch einen dritten Kampf zu bestehen, der seinem edlen Gemüte vielleicht am wehesten tat. Er sah sich nämlich in wissenschaftliche Streitigkeiten mit den Franziskanertheologen verwickelt. Die Verurteilung des averroistischen Peripatetismus warf ihre Schatten auch auf den von Albertus Magnus und Thomas von Aquin vertretenen christlichen Aristotelismus. Dieser hatte schon länger das Mißtrauen streng konservativer Theologen aus dem Weltklerus und besonders aus dem Franziskanerorden wachgerufen. Auch manche seiner eigenen Ordensgenossen, namentlich Engländer (Robert von Kilwardby) waren Gegner der von Thomas eingeschlagenen wissenschaftlichen Richtung. Für diese Theologen war Augustinus nicht bloß in den theologischen, sondern auch in allen philosophischen Fragen der ausschlaggebende Denker, während sie die aristotelischen Lehren und Texte mehr als Ornament und methodischen Behelf verwerteten. Für Thomas war Augustin sicherlich der größte der Kirchenväter und die höchst geschätzte Autorität in der Theologie. Aber es wurde von ihm auch dem Stagiriten eine wichtige Stellung eingeräumt. Aristoteles bot inhaltliche und formale Gesichtspunkte für den Aus- und Aufbau der theologischen Spekulation, er war für den Aquinaten in der Philosophie, besonders in der Psychologie und Erkenntnislehre der ausschlaggebende Autor, dem die augustinische Tradition durch

eine konkordistische Interpretation womöglich und wo nötig angeglichen wurde. So brach denn der Streit zwischen der konservativen Richtung des Augustinismus genannter Kreise und zwischen dem fortschrittlichen Aristotelismus Alberts d. Gr. und des hl. Thomas in hellen Flammen aus. Der Franziskanertheologe John Peckham, das Haupt unter den Gegnern des hl. Thomas, trat diesem scharf entgegen. Es handelte sich vor allem um die thomistische Lehre von der Einheit der substantialen Form im Menschen. Thomas hat, wie John Peckham viel später in Briefen aus den Jahren 1284 und 1285 bewundernd hervorhebt, mit der größten Ruhe und demutsvoll seinen Standpunkt und seine Rechtgläubigkeit vor seinen Kollegen klargelegt und schließlich die ganze Angelegenheit dem Urteil des Kollegiums der Pariser Theologieprofessoren unterstellt.

Diesen mannigfachen Kontroversen und Unruhen, welche jedoch in keiner Weise den Seelenfrieden des Heiligen und die literarische Schaffenslust des Gelehrten zu stören vermochten, ward Thomas durch die Abberufung von seiner Pariser Lehrkanzel seitens seiner Ordensoberen nach Ostern 1272 entrückt. Daß diese Abberufung in Pariser Professorenkreisen überraschte und unangenehm empfunden wurde, ergibt sich aus dem freilich vergeblichen Bemühen der Pariser Hochschule, vom Generalkapitel des Ordens, das im Juni 1272 zu Florenz tagte, die Rückkehr des hl. Thomas auf seinen Pariser Lehrstuhl zu erwirken.

Thomas war nunmehr wieder auf heimischer Erde. Das Provinzialkapitel der römischen Ordensprovinz, das gleichfalls 1272 in Florenz abgehalten wurde, gab ihn alsbald wieder dem theologischen Lehramt zurück, indem es ihn mit der Errichtung und Einrichtung eines

Generalstudiums der Theologie beauftragte. Die Wahl des Ortes wurde ihm freigelassen, die weitgehendsten Vollmachten wurden ihm erteilt. Thomas entschied sich, wohl auch auf das Drängen des Königs Karl von Anjou hin für Neapel. Hier hatte einst der lebensfrische Jüngling seine ersten Studien gemacht, hier hatte sein gottsuchendes Herz den Frieden des Klosterlebens im Orden des hl. Dominikus aufgesucht, hieher zog es jetzt den auf der Höhe des Mannesalters, des aszetischen Strebens und des geistigen Schaffens stehenden Gelehrten. Ahnte er wohl, daß nur wenige Jahre ihm mehr beschieden sein sollten?

Der ruhigeren Tätigkeit in Neapel wurde Thomas wieder entrückt durch den Ruf des Papstes Gregor X., der den großen Theologen zum Unionskonzil von Lyon (1274) kommen hieß. Das Oberhaupt der Kirche wollte den sachkundigen Rat des gefeierten Theologen, der in seinen größeren Werken wie auch in Monographien (Contra errores Graecorum) sich als gründlichen Kenner der dem Konzil vorliegenden Streitpunkte erwiesen, nicht missen.

Die Reise zum Konzil war für Thomas der Todesgang. Man kann aus den Berichten der Quellen über die letzten Lebensjahre des Heiligen wohl herauslesen, daß er recht müde und überarbeitet war, daß seine Körperkraft nicht mit der Wucht seines geistigen Schaffens gleichen Schritt hielt. Noch ehe Thomas Rom erreichte, überfiel ihn die Todeskrankheit. Im Zisterzienserkloster Fossanuova bei Terracina, wo er Rast machen wollte, starb er am 7. März 1274 den Tod eines Heiligen. Auf dem Sterbebette beim Empfang der Eucharistie sprach er die Worte: „Ich empfange dich, Lösungspreis meiner Seele. Aus Liebe zu dir habe ich studiert, Nächte durchwacht und mich abge-

müht, dich habe ich gepredigt und gelehrt. Nie habe ich etwas gegen dich gesagt. Ich verharre auch nicht hartnäckig auf meiner Ansicht, sondern wenn ich über dieses Sakrament unrichtig mich je geäußert haben sollte, unterstelle ich es dem Urteil der heiligen römischen Kirche, in deren Gehorsam ich jetzt aus dieser Welt scheide." Reginald von Piperno, der unzertrennliche Freund und Begleiter des Heiligen, der am tiefsten in diese reine, kindliche Seele geschaut, der auch die Lebensbeichte des sterbenden Lehrers und Freundes abgenommen, legte nach dessen Hinscheiden das Zeugnis ab, daß er ihn so rein und schuldlos wie ein fünfjähriges Kind befunden habe. Die Mönche von Fossanuova, denen Thomas auf dem Sterbebette das Hohelied erklärt hatte, standen unter dem Eindruck, den Heimgang eines Heiligen erlebt zu haben.

Im fernen Paris rief die Todesnachricht tiefe Trauer hervor. Die Pariser Hochschule hatte den allzu frühen Tod eines genialen, schaffensfrohen und edlen Gelehrten zu beklagen, der ihre Zierde und ihr Stolz gewesen war. In einem Schreiben an das Generalkapitel des Predigerordens von Florenz (1274) hat die Pariser Artistenfakultät dem Verstorbenen einen ergreifenden Nachruf gewidmet. In fast überschwenglicher Weise ist hier Thomas als die Leuchte, die Sonne des Jahrhunderts gefeiert und tief bedauert, daß durch diesen Tod der Strahl einer solchen Lichthelle von der Kirche geschwunden ist. An diese begeisterte Lobeserhebung ist die Bitte geknüpft, daß die Gebeine des Heiligen ihre Ruhestätte in Paris finden möchten. Denn es sei gänzlich unpassend und unangemessen, daß ein anderer Ort als die Stadt Paris, die ihn einst erzogen, gepflegt und gehegt habe, und die späterhin durch ihn solch unbeschreibliche Förderung erfahren habe, seine Gebeine

bestatten und bewahren könne. Ein würdiges Grabdenkmal sollte das Andenken an diesen gefeierten Lehrer, das schon in seinen Schriften an der Pariser Hochschule ewig fortdauern wird, noch mehr befestigen in den Herzen der kommenden Geschlechter.

Dieses Verlangen der Pariser Artistenfakultät sollte nicht in Erfüllung gehen. Die sterblichen Überreste des Aquinaten fanden, nachdem sie mancherlei Geschick erfahren, endlich, 1368 ihre Ruhestätte in der Dominikanerkirche zu Toulouse. Seit der französischen Revolution ruht der Leib des Aquinaten in der Kirche St. Sernin der gleichen Stadt.

II. Das schriftstellerische Lebenswerk.

Das schriftstellerische Lebenswerk des hl. Thomas ist ein staunenerregend umfangreiches, zudem der Heilige nicht fünfzig Jahre erreicht hat und seine Zeit durch Lehrtätigkeit und die Übungen des Ordenslebens ganz erheblich in Anspruch genommen wurde. Wie dies in der scholastischen Literatur so häufig vorkommt, haben auch in das literarische Erbe des Aquinaten sich apokryphe Schriften eingeschlichen. An der Literatur- und Textkritik des thomistischen Schrifttums haben Barbavara, Antonius de Sena, Nicolai, J. Echard, de Rubeis, in neuerer Zeit P. A. Uccelli, H. Denifle und P. Mandonnet gearbeitet. Die Sonderung der echten Schriften von den unechten wird durch das Vorhandensein von alten und zuverlässigen Katalogen der Werke des hl. Thomas und durch die Erforschung der handschriftlichen Überlieferung ermöglicht.

Darnach läßt sich die nachfolgende Zusammenstellung der sicher echten Werke des hl. Thomas machen. Hiebei soll auch soweit als möglich die Abfassungszeit angegeben

werden, da die Chronologie seiner Schriften für die Beurteilung seiner Doktrin von beachtenswerter Bedeutung ist.

A. Philosophische Schriften.

I. Kommentare zu Aristoteles.

1. Zu Perihermeneias bis l. II. lect. 3 (1269—1271?).
2. Zu den zweiten Analytiken.
3. Zu den 10 Büchern der Ethik (1261—1264).
4. Zu den 12 Büchern der Metaphysik (nach 1266).
5. Zu den 8 Büchern der Physik (1261—1264).
6. Zu den 3 Büchern über die Seele (1270—1272).
7. Zur Schrift über die Sinneswahrnehmung (De sensu et sensato).
8. Zum Buch über Gedächtnis und Erinnerung.
9. Zu Büchern 1—3 der Schrift über den Himmel und die Erde bis l. III. lect. 8
10. Zu den Büchern über Entstehen und Vergehen der Naturdinge (l. I lect. 1—17) } 1272
11. Zur Politik (Buch 1—3, 6).
12. Zu den Büchern der Meteorologie bis l. II. lect. 10 (1269 bis 1271?).

II. Kommentar zum „Liber de causis" (nach 1268).

III. Kleinere philosophische Schriften (Opuscula)

1. De occultis operationibus naturae (Über die verborgenen Tätigkeiten der Natur).
2. De principiis naturae (Über die Prinzipien der Natur).
3. De mixtione elementorum (Über die Mischung der Elemente).
4. De motu cordis (Über die Bewegung des Herzens).
5. De ente et essentia (Über Sein und Wesenheit).
6. De aeternitate mundi contra murmurantes (Über die Ewigkeit der Welt, geschrieben ca. 1270).
7. De unitate intellectus contra Averroistas (Streitschrift über die Einheit des Intellekts gegen Sigers

von Brabant Kommentar zu De anima. Aus dem Jahre 1268.)

8. De substantiis separatis (Über die unabhängig von der Materie existierenden Geistsubstanzen. Nach 1268).
9. De quattuor oppositis (Von den vier Gegensätzen der Sätze).
10. De propositionibus modalibus (Von den Modalsätzen).
11. De demonstratione (Vom wissenschaftlichen Beweis).
12. De fallaciis (Von den Trugschlüssen).
13. De natura accidentis (Vom Wesen des Accidens).
14. De natura generis (Vom Gattungsbegriff).
15. De natura verbi intellectus (Von der Natur des geistigen Wortes).
16. De differentia verbi divini et humani (Von der Verschiedenheit des göttlichen und menschlichen Wortes).
17. De natura materiae (Von der Natur der Materie).
18. De instantibus (Vom Augenblick).
19. De principio individuationis (Vom Individuationsprinzip).
20. De fato (Über das Fatum).

B. Schriften vorwiegend theologischen Inhalts.

I. Gesamtdarstellung der systematischen Theologie.

1. Kommentar zu den vier Büchern der Sentenzen des Petrus Lombardus (1253—1255). Ein von Thomas später verfaßter Kommentar zum ersten Buche der Sentenzen ist verloren gegangen.
2. Compendium theologiae ad Reginaldum (kurzer unvollendeter Abriß der Theologie, geschrieben nach 1260).
3. Summa theologica. Der erste (Prima) und der zweite Teil (Secunda) der theologischen Summa stammen aus den Jahren 1266—1271. Der dritte Teil (Tertia), geschrieben 1271—1273, blieb unvoll-

endet. Die Ergänzung (das sogen. Supplementum) stammt von Reginald von Piperno.

II. Quästionenliteratur.

1. Quaestiones quodlibetales[1]) (Buch 1—6 in Paris 1269—1272, Buch 7—11 in Italien 1263—1268 geschrieben).

2. Quaestiones disputatae[2]).

a) De veritate (Über die Wahrheit 1256—1259)
b) De potentia (Über die Macht Gottes)
c) De spiritualibus creaturis (Über die geistigen Geschöpfe)
d) De anima (Über die Seele)
e) De unione Verbi incarnati (Über Christi Menschwerdung)
f) De malo (Über das Übel)
g) De virtutibus in communi (Allgemeine Tugendlehre)
h) De virtutibus cardinalibus (Über die Kardinaltugenden)
i) De caritate (Über die Liebe)
k) De correctione fraterna (Über die brüderliche Zurechtweisung)
l) De spe (Über die Hoffnung)
m) De beatitudine (Über die Glückseligkeit)

1260—1268

1269—1272

1) Quaestiones quodlibetales sind der literarische Niederschlag der von einem Magister der Theologie gewöhnlich zweimal im Jahre vor Weihnachten und vor Ostern angestellten freien Disputationsübungen (disputationes de quolibet), in welchen Fragen aus den verschiedensten philosophischen Gebieten zur Diskussion standen. Die scholastische Literaturgattung der Quodlibeta kennt deswegen keine systematische Anordnung der behandelten Stoffe.

2) Die Quaestiones disputatae sind der literarische Niederschlag der alle vierzehn Tage von einem Theologieprofessor abgehaltenen Disputationes ordinariae, in welchem wichtige theologische Fragen eingehender und tiefer behandelt wurden. Die Quaestiones disputatae des hl. Thomas wie auch anderer Scholastiker, z. B. des Matthäus von Aquasparta, stellen deshalb ausführliche, zusammenhängende, vertiefte Darstellungen theologischer Fragen dar. Später hat sich der Unterschied zwischen Quaestiones quodlibetales und Quaestiones disputatae verwischt.

III. Kleinere Schriften (Opuscula), vorwiegend dogmatischen Inhalts.

1. De articulis fidei et sacramentis (Über die Glaubensartikel und Sakramente).
2. In Dionysium de divinis nominibus (Erklärung zur Schrift des Dionysius Areopagita über die göttlichen Namen).
3. In Boethium de trinitate (Erklärung zur Schrift des Boethius über die Dreifaltigkeit).
4. In Boethium de hebdomadibus (Erklärung zur boethianischen Schrift über die Axiome).
5. In primum decretalem (Erklärung zur ersten Dekretale).
6. In secundum decretalem (Erklärung zur zweiten Dekretale).
7. Responsio de articulis XXXVI
8. Responsio de articulis XLII (1271)
9. Responsio de articulis CVIII
10. Articuli iterum remissi
11. Responsio de articulis VI

Beantwortungen von Fragen, die an Thomas gerichtet wurden.

12. Responsio ad Bernardum abbatem (Brief an den Abt Bernhard Ayglerius von Monte Cassino).

IV. Apologetische Werke.

1. Summa contra Gentes (Summa gegen die Heiden, d. h. hauptsächlich gegen die Araber, verfaßt 1259—1264. Autograph in der vatikanischen Bibliothek erhalten).
2. De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos (Begründung des Glaubens gegenüber den Sarazenen, Griechen und Armeniern).
3. Contra errores Graecorum (Gegen die Irrtümer der Griechen, geschrieben 1261—1264).

V. Praktische Theologie, Rechts-, Sozial- und Staatsphilosophie.

1. De sortibus (Über das Loswerfen).

2. De judiciis astrorum (Über die Sterndeuterei. Nach 1260).
3. De forma absolutionis (Über die Absolutionsform).
4. De emptione et venditione (Über Kauf und Verkauf).
5. De regimine principum ad regem Cypri (Vom Fürstenregiment, Buch I und II, c. 1—4 stammen von Thomas vielleicht aus 1266, das übrige ist von Tolomeo de Lucca).
6. De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae (Über die Behandlung der Juden seitens der staatlichen Autorität. 1263—1267?).

VI. Aszese und Ordenswesen.

1. Expositio Orationis dominicae (Erklärung zum Vaterunser).
2. Expositio Symboli Apostolorum (Auslegung des apostolischen Symbolums).
3. De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis (Über die beiden Gebote der Liebe und die zehn Gebote Gottes).
4. Officium corporis Christi (1264. Fronleichnamsoffizium mit den eucharistischen Dichtungen des Aquinaten).
5. Collationes dominicales (Sonntagspredigten).
6. Epistola ad quendam fratrem de modo studendi (Briefliche Anleitung an einen Ordensgenossen über eine gedeihliche Studienmethode).
7. Contra impugnantes Dei cultum et religionem (1256 oder 1257).
8. De perfectione vitae spiritualis (vor 1270).
9. Contra retrahentes a religioso cultu (1270).

Verteidigungsschriften für den Ordensstand.

10. Expositio de Ave Maria (Erklärung zum Ave Maria).
11. Zwei neuentdeckte Principia (Antrittsreden als baccalaureus 1252 und magister 1256).

VII. Exegetische Schriften.

Erklärungen:

1. Zu Job.
2. Zu den vier ersten Nokturnen des Psalteriums (bis Ps. 54).
3. Zum Hohenlied.
4. Zu Isajas.
5. Zu Jeremias.
6. Zu den Klageliedern.
7. Catena aurea super IV Evangelia (Goldene Kette. Eine Erklärung zu den vier Evangelien in Form von kettenartig aneinandergereihten Väterzitaten). Die Matthäuskatene ist zwischen 1261 und 1264 geschrieben, der Rest noch vor 1272 vollendet.
8. Vorlesungen (Lectura) über das Matthäusevangelium in Paris.
9. Vorlesungen (Lectura) über das Johannesevangelium (Nachschrift des Reginald von Piperno, 1269—1272).
10. Erklärung zu den paulinischen Briefen (Kommentar zum Römerbrief und zu 1. Kor. 1—10 von Thomas selbst verfaßt, das übrige treue Nachschrift seiner Vorlesungen durch Reginald von Piperno. Entstehungszeit wohl 1269 bis 1273).

III. Die wissenschaftliche Individualität und Arbeitsweise.

Thomas von Aquin hat auf seine Zeitgenossen den Eindruck einer außerordentlichen geistesgewaltigen Persönlichkeit gemacht. Tholomeus von Lucca nennt ihn: „Arche der Philosophie und Theologie", Johannes de Colonna preist ihn als „unvergleichlichen Lehrer". In fast überschwenglicher Begeisterung sprechen sich auch andere Ordensgenossen des Heiligen: Bernhard von Clermont, Armandus de Bellovisu und besonders Wilhelm von Tocco über die hochragende Persönlichkeit des Aquinaten aus. Diesem Eindruck konnte man sich auch außerhalb des Ordens nicht verschließen. Selbst bei Siger von Brabant findet sich die Bemerkung: „Praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas"[1]). Der Pariser Professor Gottfried von Fontaines aus dem Weltklerus, der wissenschaftlich vielfach andere Wege als Thomas geht, ist voll des begeisterten Lobes für diesen „berühmtesten Lehrer" und bemerkt, daß seine Lehre nach der Lehre der Väter die nützlichste und preiswürdigste ist und daß erst durch ihn die Lehren anderer Theologen ihre Korrektur, ihre Schmackhaftigkeit und Würze erhalten.

Wenn wir nun an die Analyse dieser auf seine Zeitgenossen machtvoll wirkenden Persönlichkeit, speziell an die Zerlegung seiner wissenschaftlichen Individualität herantreten sollen, so ist dies kein leichtes Beginnen. Es fehlt vor allem bei Thomas der Briefwechsel, der z. B. so überraschende Einblicke in das Seelenleben Anselms von Canterbury gewährt. Sein Biograph Wilhelm von Tocco ist weiterhin kein so feinsinniger Zeichner des

1) „Die in der Philosophie hervorragenden Männer Albert und Thomas."

Seelenlebens, wie es Eadmer, der Darsteller von Anselms Lebensgang, gewesen. Außerdem hatte Thomas wenig Veranlassung, Schriften praktischen Inhalts, die gemeinhin mehr persönliches Kolorit verraten, zu verfassen, wie dies z. B. Bonaventura in seiner Stellung als Ordensgeneral in erheblichem Umfange tun mußte. Für die Zeichnung des wissenschaftlichen Porträts unseres Theologen ist man der Hauptsache nach auf seine Werke angewiesen, deren streng sachliche und unpersönliche Art nur bei längerer Versenkung in sie die Persönlichkeit des Autors durchscheinen läßt. Man wird im wissenschaftlichen Charakterbild des Aquinaten auch die Züge des Heiligen wahrnehmen und festhalten müssen.

Thomas von Aquin hat mehrfach ebenso wie Augustin, Anselm von Canterbury, Hugo von St. Viktor auf die Bedeutung ethisch-religiöser Dispositionen für eine ergebnisreiche Vertiefung in übersinnliche und überirdische Wahrheiten hingewiesen. Hat ja auch Plato erkannt und ausgesprochen, daß die volle Erkenntnis des Wahren und Ewigen nur der reinen, vom Sinnlichen abgezogenen Seele möglich sei. Was Thomas über das Verhältnis von sittlicher Reinheit, von Gottesliebe und den Gaben des Hl. Geistes zur theologischen Spekulation gelehrt hat, das hat er auch gelebt. Das wissenschaftliche Bild des hl. Thomas läßt sich nicht gut trennen von seiner ethisch-religiösen Seelengröße. Der Forscher kann in Thomas ohne den Heiligen nicht verstanden werden.

Mit unverkennbarer Liebe hat Fra Angelico da Fiesole, der seelenverwandte Ordensgenosse des Aquinaten, dessen Bild mehrfach gemalt. Stets ist ihm Thomas der diesem Erdenleben entrückte, in die erhabensten Geheimnisse sich versenkende Denker, keine kalte und

starre Denkergestalt, sondern eine herzgewinnende Liebenswürdigkeit atmende, anziehende Persönlichkeit. Es ist dies dasselbe Bild, das aus den Biographien Wilhelms von Tocco, des Bernard Guidonis und Petrus Calo uns entgegenstrahlt. Die Aussagen der Zeugen beim Heiligsprechungsprozeß, die sich meist auf Reginald von Piperno und Johannes de Caitia, zwei Schüler und Freunde des Heiligen, berufen, bringen eine Reihe von Zügen mit fast wörtlicher Übereinstimmung, die zu einem wahrheitsgetreuen und eindrucksvollen Charakterbild sich zusammenfügen lassen.

Thomas war darnach ganz losgeschält von irdischen Bestrebungen und Neigungen, ein Bild blütenweißer Unschuld und Reinheit und idealer Hingabe des Geistes und Herzens an Gott. Nur kurze Zeit widmete er dem Genuß von Speise und Trank und dem Schlafe. In der frühesten Morgenstunde las er die hl. Messe und hörte darnach noch eine zweite Messe. Wenn er nicht selbst Messe las, hörte er zwei Messen. Der ganze Tag gehörte dem Gebet, dem Lehramt, der schriftstellerischen Tätigkeit. Nie hat er zur Feder gegriffen, ohne zuvor inständig und oftmals unter Tränen zu Gott gebetet zu haben. Um die Zeit recht auszunützen, diktierte er mehreren Schreibern zugleich. Er war eine durchweg gesammelte, innerliche Natur. Kein müßiges Wort kam über seine Lippen. So sehr war er dem Irdischen entrückt, daß er auch bei Tische mit Göttlichem beschäftigt war und nicht wußte, was um ihn geschah. So hat er, wie Wilhelm von Tocco erzählt, selbst an der Tafel Ludwigs des Heiligen, des Königs von Frankreich, auf seine Umgebung vergessen und in seinen Gedanken plötzlich auf den Tisch geschlagen mit dem Ausrufe: „Jetzt habe ich einen entscheidenden Beweis gegen die Manichäer.“ Die fürsorglichen Ordens-

obern haben deswegen, wie wir dem Bericht des gleichen Biographen wohl glauben dürfen, dem Heiligen den Reginaldus von Piperno als Gefährten (socius) an die Seite gegeben, der sich um den in höheren Gedankenwelten sich bewegenden Professor annehmen und dafür sorgen sollte, daß dieser auch durch Genuß von Speise und Trank sich stärkte und überhaupt in den Forderungen des praktischen Lebens sich zurechtfand.

Diese ausschließliche Hingabe an eine höhere Welt war bei Thomas verbunden mit ausnehmender Liebenswürdigkeit und erstaunlicher Demut, wodurch er alle, die ihm nahetraten, bezauberte und so manches Gegensätzliche versöhnte.

Wenn ihn Dante in seinem Gastmahl den „guten Bruder Thomas" nennt, so stimmt dies mit den Berichten der ältesten Biographen und der Heiligsprechungsakten über seine Demut und Herzensgüte vollauf überein. Darnach war Thomas ein Wunder an Geduld und Demut. Man sah ihn nie aufgeregt ob widriger Zwischenfälle. Bei Disputationen, bei denen die Gelehrten so leicht heftig werden, war er immer sanft und demütig und es kam kein überhebendes Wort über seine Lippen. Diesen Zug rühmt auch sein wissenschaftlicher Gegner John Peckham. In einem Briefe vom Jahre 1285 berichtet er, daß der von ihm scharf angegriffene Aquinate „mit großer Milde und Demut" geantwortet hat. Für seine demütige Gesinnung spricht auch der Umstand, daß er heiß von Gott im Gebete erflehte, immer im Stande eines einfachen Ordensmannes verbleiben zu können. Für seine Herzensgüte sprechen viele schöne Züge und Vorkommnisse. In seinen kleinen Schriften gibt er mit größter Bereitwilligkeit Aufschlüsse und Antworten auf so viele Fragen, die an ihn gestellt wurden. Aus den Anfangs- oder Schlußbemerkungen leuchtet da oftmals eine goldene Selbst-

losigkeit uns entgegen. Für seine Familie bewahrte er im Ordensstande und auch auf der Höhe seines wissenschaftlichen Arbeitens und Ruhmes ein warmes Herz. Ein schöner menschlicher und christlicher Zug im Seelenleben des hl. Thomas ist auch seine treue Freundesliebe. Seine Freundschaft mit Bonaventura, von der die ältesten Quellen wenig berichten, ist oftmals gefeiert worden. Rührend ist sein freundschaftliches Verhältnis zu seinem edlen Ordensgenossen Reginald von Piperno, der besonders in den letzten Lebenstagen des Aquinaten steter Begleiter und der vertraute Zeuge dieses reichen Innenlebens gewesen, dem Thomas auch literarische Arbeiten widmete. Sein Compendium theologiae trägt an der Stirne die Widmung: „Dem Bruder Reginald, dem teuersten Gefährten." Schade, daß Reginald so bald seinem Lehrer, Freund und Schützling ins Grab folgte und nicht zur Feder greifen konnte, um ein Lebens- und Seelenbild desselben zu zeichnen. Auch seinem Lehrer Albert d. Gr. scheint Thomas auch im späteren Leben sehr nahe gestanden zu sein. Es wird in den Heiligsprechungsakten berichtet, daß der große Albertus nach dem allzu frühen Tode seines Schülers dessen Namen nicht hören konnte, ohne in Tränen auszubrechen, ja daß er im hohen Greisenalter den weiten Weg von Köln nach Paris nicht scheute, um die Lehre seines großen Schülers zu verteidigen. Wir gewahren im Seelenleben mittelalterlicher Denker so oftmals ergreifende Äußerungen von Herzensadel, die man im Leben so vieler moderner Wissensgrößen wohl vergeblich sucht.

Lassen wir nunmehr, nachdem in Thomas der Heilige uns gefesselt, auch das Bild des Gelehrten in den Hauptzügen an uns vorüberziehen. Die Grundstimmung im Seelenleben des Heiligen: Die Hingabe an das übersinnliche und Göttliche und die

Sabbatruhe eines milden, demütigen Herzens hat sich auch dem wissenschaftlichen Leben und Streben des Gelehrten mitgeteilt, seine wissenschaftliche Individualität mitbestimmt.

Die wissenschaftliche Individualität des Aquinaten werden wir uns am ehesten dann vergegenwärtigen können, wenn wir das Ziel seiner Gelehrtenarbeit und die Mittel, mit denen er dieses Ziel anstrebte, betrachten.

Das Ziel des wissenschaftlichen Lebens und Strebens ist für Thomas möglichst tiefes Eindringen in das Reich der übersinnlichen und übernatürlichen Wahrheit, die allseitige wahrheitsfrohe Erkenntnis der Ursachen, Zusammenhänge, Gesetze und Triebkräfte im natürlichen und übernatürlichen Kosmos. Es soll in die Seele sich die ganze Ordnung des Universums und seiner Ursachen einzeichnen (S. c. G. I, 1). Eine wenn auch unvollkommene Erkenntnis der höchsten Dinge verleiht hienieden schon dem Menschengeist die höchste Vollkommenheit (De ver. 2, 2). Die Theologie, die sacra doctrina wird von Thomas als „quaedam impressio divinae scientiae“[1]) (S. Th. I, 1, 3) eingeschätzt, als Teilnahme am Wissen Gottes selbst und Vorahnung der himmlischen Gotteserkenntnis, eine Auffassung von der christlichen Gotteslehre, die in Raffaels Disputa eine so majestätische Darstellung gefunden.

Zur Erreichung des hohen Zieles wissenschaftlichen Strebens geht Thomas den Weg selbständiger spekulativer Denkarbeit, benützt die Forschungsresultate der früheren Zeit und läßt sich auch von religiös-ethischen Gesichtspunkten leiten. Darnach weist die wissenschaftliche Individualität unseres Scholastikers einen

1) Einsenkung göttlichen Wissens in den Menschengeist.

selbständigen spekulativen, logisch-metaphysischen Grundzug, eine positiv-historische Betrachtungs- und Arbeitsweise und einen religiös-mystischen Einschlag auf.

Thomas leistete vor allem eine selbständige logisch-methodische und metaphysisch-spekulative Denkarbeit. Seine wissenschaftliche Arbeitsweise ist von streng sachlichen Gesichtspunkten geleitet und einzig vom Ideal der Wahrheit beherrscht. „In der Hinnahme wie auch in der Ablehnung von Meinungen darf sich der Mensch nicht von Liebe oder Haß gegen denjenigen, der die Meinung vertritt, sondern vielmehr von der Gewißheit der Wahrheit leiten lassen" (In XII. Metaph. lect. 9). Allüberall beschreitet unser Forscher den geraden Weg der Wahrheit und sucht soviel wie möglich Licht und Klarheit in die behandelten Probleme zu bringen. Er knüpft dabei an frühere Wissensergebnisse an, nützt schon gewonnene Positionen aus, reiht Beweisglied an Beweisglied, Beobachtung an Beobachtung, bis die gesuchte Antwort sich als ein scharfes Bild heraushebt. Allenthalben scheidet er das wirkliche Wissen vom Scheinwissen, das Sicherstehende vom Wahrscheinlichen, das endgültige Forschungsresultat von der Hypothese. P. Duhem, der Geschichtschreiber des kopernikanischen Weltsystems, rechnet es dem Aquinaten hoch an, daß er (De coelo et mundo II lect. 17. S. Th. I, 32, 1 ad 2) bezüglich der ptolemäischen Astronomie den Standpunkt vertreten hat: Die Hypothesen, welche ein astronomisches System tragen, verwandeln sich dadurch, daß ihre Konsequenzen mit den Beobachtungen übereinstimmen, noch nicht in demonstrierte Wahrheiten[1]).

In seinem Streben nach Wahrheit und Klarheit

[1]) P. Duhem *Σώζειν τὰ φαινόμενα.* Essai sur la notion de Théorie physique de Platon à Galiléi, Paris 1908, 46 ff.

weicht unser Denker keinem Hindernis aus, das sich ihm entgegenstellt. Die scholastische Darstellungstechnik, welche alle Momente pro et contra anführt, sich für eine bestimmte Lösung entscheidet und darnach die für die gegenteilige Ansicht aufgeführten Argumente entwertet, dieses scholastische Schema (Argument: Videtur, quod non — Gegenargument: Sed contra — Hauptteil corpus articuli: Respondeo dicendum — Kritik der für die abgelehnte Meinung vorgebrachten Argumente: Ad primum dicendum etc.) steht bei Thomas nicht im Banne dialektischer Künsteleien, sondern vielmehr im Dienste des sachlichen methodischen Zweifels. Vielfach sind in der Antwort auf Einwände Nebenbemerkungen untergebracht, die die eigentliche Beweisführung im Hauptteil stören würden. In vielen seinen Schriften, so in der Summa contra Gentes und in den Opuscula legt Thomas die Rüstung der scholastischen Technik ab und bewegt sich in ganz freien Gedanken- und Beweisgängen.

In strenger Selbstzucht vermeidet Thomas auch alle Übertreibungen. Spitzfindige Fragen, die keine sichere Antwort zulassen, sind nicht seine Sache. Sehr viele Subtilitäten, die aus den gedruckten und ungedruckten Sentenzen des 12. Jahrhunderts in die Literatur des 13. Jahrhunderts als treugehütetes Erbgut übergegangen sind, fallen bei Thomas unter den Tisch. Er ist auch kein Freund übertriebener Dogmatisierungsluft. „Man darf nichts behaupten, was dem Glauben dem Dogma widerstrebt. Man darf aber auch nicht all das, was man für wahr und richtig hält, ohne weiteres als Glaubenswahrheit hinstellen, obwohl es kein Dogma ist. Denn die Wahrheit unseres Glaubens wird bei den Ungläubigen zum Gespötte, wenn ein mit den nötigen wissenschaftlichen Kenntnissen nicht ausgestatteter Ka-

tholik etwas für ein Dogma ausgibt, was in Wirklichkeit keines ist und gar im Lichte einer streng wissenschaftlichen Prüfung sich als ein Irrtum erweist" (De pot. 4, 1).

In seinem Wahrheitsstreben hat Thomas auch seine eigenen Anschauungen, wenn sie ihm auf Grund neuer Materialien und vertiefter Erkenntnisse als nicht mehr ausreichend oder als irrig erschienen, in späteren Schriften richtiggestellt, ergänzt oder auch widerrufen. Eine Vergleichung zwischen Sentenzenkommentar, seinem frühesten großen Werk, und seiner theologischen Summe, seiner reifsten Gesamtdarstellung der Theologie, stößt gar oft auf solch inneren Fortschritt wissenschaftlichen Denkens. Auch die zahlreichen handschriftlichen Zusammenstellungen der Diskordanzen zwischen Sentenzenkommentar und theologischer Summa, die schon aus dem Beginne des 14. Jahrhunderts uns erhalten sind, weisen auf diese Entwickelung hin.

In seiner wissenschaftlichen Forschung verbindet Thomas meisterhaft Beobachtung und Spekulation, Analyse und Synthese und findet so den Mittelweg zwischen einseitiger Betonung des Tatsächlichen auf Kosten der Idee und einseitiger Hervorkehrung der Idee zum Schaden des Tatsächlichen, zwischen positivistischem Empirismus und überspanntem Idealismus. Ein nicht geringes Maß von psychologischer Beobachtung liegt in seiner Lehre von den Gefühlen. In der Erkenntnislehre sind es gerade Erfahrungstatsachen, die ihm den engen Anschluß an Aristoteles und die Absage an den in der Franziskanerschule vertretenen erkenntnistheoretischen Augustinismus nahelegten. An naturwissenschaftlichen Beobachtungen und Kenntnissen steht Thomas hinter Albert d. Gr. und Roger Bacon zurück. Hingegen ist ein schätzens-

wertes Beobachtungsmaterial in seinen ethischen, sozial- und staatswissenschaftlichen Untersuchungen niedergelegt. Simon Deploige hat den Detailnachweis dafür erbracht, daß Thomas gerade in ethischen und soziologischen Fragen und Grenzfragen viel Wirklichkeitssinn bekundet und ganz überraschende Beobachtungen gemacht hat[1]). Thomas bleibt bei der Beobachtung nicht stehen. Sein Bemühen geht dahin, Wesen, Ursachen, Gesetze und Zwecke im Wirklichen zu ergründen. Die Beobachtung steht im Dienste der metaphysischen Betrachtungsweise.

Thomas von Aquin schreitet nicht bloß auf dem Wege streng wissenschaftlicher Denk- und Arbeitsweise unentwegt und unbeirrt dem Wahrheitsziel zu, er versteht es auch, seine Gedanken- und Beweisgänge in durchsichtiger und übersichtlicher Form vorzuführen. Namentlich ist seine theologische Summe ein Juwel didaktischen Könnens. Wie schön spricht sich dieses didaktische Empfinden im kurzen Prologus aus: „Da der Lehrer der katholischen Wahrheit nicht bloß die Fortgeschrittenen, sondern auch die Anfänger zu unterrichten hat gemäß den Worten des hl. Paulus (1. Kor. 3, 1): Als Unmündigen in Christo gab ich euch Milch zu trinken, nicht Speise, deswegen geht das Ziel, das wir in diesem Werke uns gesteckt haben, dahin, den Gesamtinhalt der christlichen Religion auf eine Art und Weise darzustellen, die der Heranbildung von Anfängern Rechnung trägt. Wir haben nämlich die Beobachtung gemacht, daß die Neulinge der Theologie durch die Schriften der verschiedenen Autoren (in ihrem Fortschritte) sehr gehindert sind teils wegen der Häufung

1) Simon Deploige, Le conflit de la Morale et de la Sociologie[2]. Louvain 1914, 272 ff.

von unnützen Quästionen, Artikeln und Argumenten, teils auch, weil die dem Anfänger notwendigen Wissensinhalte nicht in streng methodischer Reihenfolge, sondern in der Anordnung, wie sie die Erklärung von Büchern oder die Gelegenheit der Disputationsübungen mit sich bringt, geboten wurden, teils endlich, weil die oftmalige Wiederholung der nämlichen Gegenstände Ekel und Verwirrung im Geiste der Hörer verursachte. Indem wir diese und ähnliche Mängel vermeiden wollen, werden wir im Vertrauen auf die Hilfe Gottes versuchen, den Inhalt der heiligen Wissenschaft so kurz und lichtvoll vorzuführen als der Gegenstand es gestattet." Was Thomas in diesen schlichten Worten, welche einen klaren Blick für die didaktischen Mängel der Sentenzenkommentare und Quodlibetalienliteratur bekunden, verheißen hat, das hat er auch mustergültig gehalten. Die theologische Summa ist durch und durch organisch gegliedert. Die Anordnung ihrer drei Teile mit 38 Traktaten, 631 Quästionen, zirka 3000 Artikeln und 10 000 Objektionen ist mit staunenswertem architektonischem Geschick vollzogen. Einfach und klar entwickeln sich die Gedanken- und Beweisgänge. Wiederholungen sind tunlichst vermieden, überflüssige Fragen ausgeschieden, es wird nicht an erst Folgendes angeknüpft, wohl aber werden die vorausgehenden Untersuchungen verwertet. Es herrscht nicht bloß eine Systematik der Anordnung, eine äußere übersichtliche Gruppierung, sondern auch eine Systematik der Entwicklung, eine auf inneren Zusammenhängen beruhende organische Stoffgliederung. Lacordaire hat die theologische Summa ob ihrer majestätischen Einfachheit mit den Pyramiden verglichen. Der oft gebrauchte Vergleich der theologischen Summa mit den gotischen Domen des Mittelalters ist vollberechtigt. Je mehr man sich in das Studium dieses

Werkes vertieft, je mehr man die Details betrachtet, desto mehr wird man die Architektonik des Ganzen bewundern, desto mehr wird man die den ganzen Bau beherrschenden Gesetze erkennen.

Zur ganzen Arbeitsweise des Aquinaten stimmt auch seine sprachliche Darstellung. Sein Stil ist schlicht, präzis, bestimmt, ohne rhetorischen Schwung, ohne poetisches Kolorit. Ihm ist es nicht um glänzende Bilder, um eindrucksvolle, farbenreiche Sprachgestaltung, sondern um klare, durchsichtige Begriffe zu tun. Phantasie und Gemüt scheinen zurückzutreten. Indessen merkt man doch an vielen Stellen auch aus der sprachlichen Form heraus, daß der Scholastiker hier mit warmem und begeistertem Herzen geschrieben. An Entfaltung, Glanz und Originalität des Stiles steht Bonaventura über seinem Freunde Thomas. Bei Thomas gibt die nüchterne Reflexion der aristotelischen Denkweise die sprachliche Eigenart, bei Bonaventura teilt sich auch der Diktion die Glut platonisch-augustinischer Begeisterung mit.

Thomas hat nicht bloß selbständige Forscherarbeit geleistet, die volle Denkenergie des Logikers und Metaphysikers entfaltet, er hat auch verständnisvoll die wissenschaftliche Arbeit früherer Zeit verwertet. „Sein Geist", bemerkt Willmann, „gleicht einem Seebecken, das die von allen Seiten zuströmenden Wasser aufnimmt und versinken läßt, was sie an Schutt mit sich führten, und so den klaren, ruhigen Spiegel herstellt, in den sich das Blau des Himmels feierlich hineinlegt[1])." Die wissenschaftliche Lebenstat unseres Heiligen weist unverkennbare positiv-historische

1) O. Willmann, Geschichte des Idealismus III². Braunschweig 1907, 458.

Züge auf. Ein um das bisher erarbeitete Wissensgut unbekümmerter, alles aus sich selbst herausspinnender Apriorismus ist ihm fremd.

Thomas hat prinzipiell Verständnis für den organischen Entwicklungs- und Werdegang der Wissenschaft, des profanen wie theologischen Wissens besessen und hat auch tatsächlich die Denkresultate der ihm vorangegangenen Jahrhunderte wie auch seiner Zeit herübergenommen.

An einer Reihe von Stellen hat er prinzipiell die allmähliche Entwicklung der Wissenschaften beleuchtet. „Es ist in der Natur der menschlichen Vernunft begründet, daß sie schrittweise vom Unvollkommenen zum Vollkommenen gelangt. Wir sehen deshalb in den theoretischen Wissenschaften, daß diejenigen, die sich zuerst damit beschäftigten, nur ein unvollkommenes Resultat vererbt haben, das dann durch spätere in vollkommenerer Form weitergegeben wurde. Ähnliches läßt sich auch von den praktischen Wissenschaften sagen (S. Th. 1 II, 97, 1). Die Zeit spielt im Werdegang der Wissenschaften eine große Rolle. „Sie ist dabei gewissermaßen die Erfinderin und gute Mitarbeiterin" (In I. Eth. lect. 11). „Man muß die Ansichten der Alten, seien diese wie auch immer, hören. Es hat dies einen doppelten Nutzen, indem wir das von den Alten richtig Gesagte uns aneignen und das, was bei ihnen sich Irriges findet, vermeiden" (In I De anima lect. 2.). „Bei Ergründung der Wahrheit wird jemand durch die anderen in doppelter Weise gefördert. Eine direkte Förderung erfahren wir von denen, welche die Wahrheit schon gefunden haben. Wenn jeder der früheren Denker etwas von der Wahrheit gefunden hat, dann sind diese Funde als Einheit und Ganzes zusammengefaßt für den späteren Forscher ein mächtiger Behelf zu einer umfassenden Wahrheitserkenntnis. Indirekt werden von

den früheren die späteren Denker dadurch unterstützt, daß die Irrtümer der ersteren letzteren Gelegenheit geben, in ernster Denkarbeit die Wahrheit ans Licht zu stellen. Es ist deswegen billig, daß wir all denen, die uns im Erstreben des Wahrheitsgutes unterstützt haben, Dank sagen" (In II. Metaph. lect. 1). „Das Abhören der früheren Autoren ist zur Klärung der Frage und Lösung der Zweifel notwendig. Wie bei Gericht kein Urteilsspruch gefällt werden kann, ohne daß die Gründe beider Parteien gehört sind, so wird auch derjenige, der mit Philosophie sich befaßt, in der Bildung eines abschließenden wissenschaftlichen Urteils sich leichter tun, wenn er die Meinungen und Zweifel der verschiedenen Autoren kennt" (In III. Metaph. lect. 1).

Seine Auffassung über Theologie und Entwicklung spricht Thomas im Vorwort zu seiner Streitschrift Contra errores Graecorum folgendermaßen aus: „Daß in den Schriften der griechischen Väter sich manches findet, was den modernen Theologen zweifelhaft vorkommt, rührt aus zwei Gründen her. Der erste Grund ist die Tatsache, daß das Auftreten von Irrtümern in Glaubenssachen den heiligen Lehrern der Kirche Veranlassung gegeben hat, den Glaubensinhalt mit größerer Umsicht darzustellen, um die entstandenen Irrtümer zu beseitigen. So erklärt es sich, daß vor Auftreten der arianischen Häresie die heiligen Lehrer nicht so ausdrücklich sich über die Einheit der göttlichen Wesenheit geäußert haben (wie dies in nacharianischer Zeit geschah). Ähnliches gilt auch bezüglich anderer Irrtümer. Dies können wir nicht bloß bei verschiedenen Vätern, sondern auch ganz klar und deutlich bei dem größten der Kirchenväter, bei Augustinus, beobachten. Derselbe hat sich nämlich in den Schriften, die er nach Ausbruch der pelagianischen Häresie veröffentlichte, viel

vorsichtiger über die Tragkraft des freien Willens geäußert als in seinen vor dem Auftauchen dieser Irrlehre verfaßten Arbeiten. In letzteren hat er die Willensfreiheit gegenüber den Manichäern verteidigt und dabei manches vorgebracht, was alsdann die Pelagianer, diese Leugner der göttlichen Gnade, zur Rechtfertigung ihres Irrtums verwertet haben. Es darf uns deshalb nicht wundernehmen, wenn die modernen nach Entstehung so vieler Häresien schreibenden Theologen behutsamer und präziser über die Glaubenslehre sich äußern, um ja jede Häresie zu vermeiden. Aus diesen Erwägungen dürfte sich ergeben, daß man solcherlei Stellen, in denen die Väter sich nicht so vorsichtig ausdrücken wie die modernen Theologen, nicht verachten oder abstoßen darf; man soll sie auch nicht pressen, sondern pietätsvoll auslegen. Der zweite Grund für diese patristischen Schwierigkeiten ist darin zu sehen, daß vieles, was in der griechischen Sprache ganz korrekt klingt, im lateinischen Sprachgewande sich nicht so gut ausnimmt, eben weil die Lateiner und Griechen ein und dieselbe Glaubenswahrheit mit anderen Worten bekennen. So wird bei den Griechen ganz richtig und ganz katholisch gesagt, daß Vater, Sohn und Heiliger Geist drei Hypostasen sind, während es bei den Lateinern nicht richtig sein würde, wenn jemand sie drei Substanzen nennen würde, obschon das griechische *ὑπόστασις* und das lateinische substantia (Substanz) etymologisch ein und dasselbe Wort sind. Bei den Lateinern wird substantia im häufigeren Sprachgebrauch im Sinne von essentia (Wesenheit) genommen, die wir geradeso wie die Griechen als eine einzige in Gott bekennen. Wir reden deswegen, wo die Griechen von drei Hypostasen sprechen, von drei Personen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß in vielen anderen Fällen es sich ähnlich verhält.

Zur Aufgabe eines guten Übersetzers gehört es demnach, daß er bei Übertragung von Schriften über Glaubenslehren den Gedanken und die Sache festhält, in der sprachlichen Formulierung aber sich nach dem Sprachgebrauch des Idioms, in welches er überträgt, richtet."

Thomas hat die wissenschaftlichen Leistungen früherer Jahrhunderte und auch seiner Zeit verwertet und in der Art und Weise dieser Quellenbenützung ein nicht unerhebliches Maß geschichtlichen Verständnisses bekundet. Eigentliche historische Studien als Selbstzweck lagen ihm auf philosophischem wie theologischem Gebiete ferne. Die geschichtliche Kenntnis früherer Richtungen und Anschauungen ward von ihm lediglich als Mittel zur Feststellung der Wahrheit gewertet. „Das Studium der Philosophie hat nicht zum Zweck, zu wissen, was andere gedacht haben, sondern zu erkennen, wie die Wahrheit der Dinge sich verhält" (In I. De coelo et mundo lect. 22). In diesem sachlichen Interesse gibt er mehrfach treffliche Übersichten über die geschichtliche Entwicklung einer Frage, wobei er in sachlicher Prüfung den jeweiligen Wahrheitsertrag feststellt.

Thomas hat zusammenhängende Quellenstudien gemacht. Einen guten Teil der patristischen Zitate hat er gemäß der damaligen Arbeitsweise und mangels entsprechender Hilfsmittel aus Zitatensammlungen, aus Glossen zur Hl. Schrift, aus dem Dekret Gratians und den Dekretalen, aus Werken früherer Theologen entnommen. In der Widmung seiner „Catena aurea" (zu Matthäus) an Urban IV. gesteht der Aquinate diese Entlehnung von Väterstellen aus Glossen gerne zu. Aber Thomas hat auch zusammenhängende Textstudien gemacht, vor allem in der Philosophie und dann auch in der Patristik. Ein in den

Heiligsprechungsakten berichteter Zug zeigt so schön sein Verlangen nach ganzen Väterwerken. „Als Bruder Thomas einst mit einigen Ordensgenossen von St. Denis nach Paris zurückkehrte und die Stadt sich vor ihren Blicken ausbreitete, da sagte einer der Begleiter zu Thomas: Vater, o wie schön ist doch diese Stadt Paris! Bruder Thomas erwiderte: Gewiß, sehr schön. Und der andere fuhr fort: Wenn doch diese Stadt dir gehören würde. Thomas entgegnete: Was würde ich denn damit anfangen? Der andere: Du könntest sie dem Könige von Frankreich verkaufen und mit dem Erlös lauter Klöster der Predigerbrüder bauen. Thomas sprach nun: In Wahrheit wollte ich lieber die Homilien des hl. Chrysostomus zu Matthäus haben." Montfaucon, der Herausgeber der Werke des hl. Chrysostomus, hat diese Äußerung dem hl. Thomas hoch angerechnet. Für seine Quellenstudien werden unserem Scholastiker die Handschriftenbestände in Paris gute Dienste getan haben. Hier hatte Ludwig der Heilige neben der Sainte-Chapelle eine Bibliothek errichtet, aus der Vinzenz von Beauvais sich für sein enzyklopädisches Lebenswerk die Materialien erholte. Auch die Bibliotheken von Notre-Dame und von St. Viktor boten schätzenswerte Hilfsmittel. Am päpstlichen Hofe stund ihm die anwachsende Handschriftensammlung der Päpste zu Hilfe. Detaillierte Nachweise darüber, aus welchen Bibliotheken Thomas z. B. die Zitate aus 23 lateinischen und 57 griechischen Vätern für seine Catena aurea geschöpft hat, sind leider nicht möglich.

Thomas von Aquin hat in seiner Quellenbenützung auch Sinn für historische Kritik an den Tag gelegt. Es war ihm vor allem keineswegs gleichgültig, welcher Text ihm vorlag. Für seine aristotelischen Studien genügten ihm die aus dem Arabischen ge-

fertigten lateinischen Übersetzungen nicht. Er ließ sich durch seinen sprachkundigen Freund und Ordensgenossen Wilhelm von Moerbeke eine möglichst getreue lateinische Übersetzung von physischen, metaphysischen und moralischen Schriften des Stagiriten direkt aus dem griechischen Original anfertigen, um für seine Aristoteleserklärung einen zuverlässigen Text zu besitzen. Man darf annehmen, daß Thomas ein gewisses Maß an Kenntnis des Griechischen besaß. Auch auf patristischem Gebiete ging sein Streben nach brauchbaren Texten. In der Widmung seiner Matthäuskatene an Urban IV. klagt er über die translatio vitiosa des Chrysostomus und bemerkt, daß er wegen des mangelhaften Textes oftmals nur den Sinn, nicht den Wortlaut der Stelle mitteile. In seiner Dedikation der Markuskatene an Kardinal Hannibaldus weist Thomas darauf hin, daß er sich griechische Texte in ein verlässiges Latein hat übertragen lassen. Auch in der Lösung von Echtheitsfragen hat der Aquinate manch glücklichen Griff gemacht und durch den dabei an den Tag gelegten kritischen Sinn sich das Lob der Mauriner und Angelo Mais verdient. Es seien die wichtigsten Belege mitgeteilt. Thomas hat die Schrift „De infantia Salvatoris" als apokryph bezeichnet (S. Th. III, 36, 4 ad 3m; 43, 3, ad 1m). Das dem hl. Augustinus zugeteilte Buch „De ecclesiasticis dogmatibus" hat er mit Recht Gennadius zugewiesen (Quodl. VI, 10). Desgleichen hat er Augustin die Schriften „De mirabilibus sacrae Scripturae" (S. Th. III, 45, 3 ad 2m) und „De spiritu et anima" (De anima 12 ad 1m) abgesprochen. Als Verfasser letzterer Schrift vermutet er einen Zisterzienser. In der Tat teilen die Mauriner dieselbe dem Zisterzienser Alcher von Clairvaux zu. Weiterhin hat er das Büchlein „De unitate et uno" als pseudoboethianisch mit Hinweis auf

die Verschiedenheit des Stiles bezeichnet (De spiritualibus creaturis 3 ad 9m). Die bedeutendste kritische Leistung unseres Heiligen ist sein Urteil über die Entstehung des Liber de causis. Er sieht in dieser Schrift ein Exzerpt aus des Proklus Institutio theologica. „Niemand im Mittelalter hat so klar wie Thomas über den Ursprung des Liber de causis gesprochen."[1])

Thomas tritt seinen Quellen mit Pietät und mit selbständigem Urteil zugleich gegenüber. So sehr er Aristoteles hochschätzt, so geht er doch in Fragen, wo dieser nach seiner Überzeugung nicht das Richtige gefunden hat, seine eigenen Wege. So lehnt er z. B. (S. Th. I 46, 1) die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Weltschöpfung ab und fügt die mildernde Bemerkung hinzu, der Stagirite habe für seine These keinen apodiktischen, sondern nur einen dialektischen Beweis erbringen wollen. Strenger geht Thomas mit den arabischen und jüdischen Philosophen, vor allem mit Averroes und Avencebrol ins Gericht. Die uns schon bekannte Schrift „De unitate intellectus contra Averroistas" gegen Siger von Brabant hat ihren Schwerpunkt in der streng sachlichen und von selbständigem Urteil zeugenden Prüfung der averroistischen Aristotelesauffassung, während die Monographie „De substantiis separatis" sehr gründlich, ruhig und sachlich mit Avencebrol sich auseinandersetzt. Mit großer Pietät betrachtet und verwertet unser Theologe die Kirchenväter, weswegen Kardinal Cajetan ihm nachrühmt: „Weil er die höchste Pietät den heiligen Vätern entgegenbrachte, deshalb hat er gewissermaßen die Gedankentiefe aller in sich vereinigt" (In S. Th. 2 II, 148, 4). Doch läßt sich Thomas bei aller Bescheidenheit und Pietät sein

1) Cl. Bäumker, Witelo. Münster 1908, 189.

selbständiges Urteil nicht nehmen. Wo er von den Vätern abweicht, tut er dies mit Wendungen voll der Schonung. So sagt er an einer Stelle (De pot. 3, 18): „Da dies die Meinung großer Lehrer, eines Basilius, Gregor v. Nazianz und anderer ist, so darf sie nicht als Irrtum verurteilt werden." Auch Augustinus gegenüber, den er unter den Kirchenvätern am höchsten schätzt, bewahrt er sich ein selbständiges Urteil. Es tritt dies besonders in Fragen der Psychologie und Erkenntnislehre zutage, wo ihm das Wahrheitsziel mehr auf aristotelischen Bahnen als erreichbar dünkt. Es treten hier die Augustinuszitate sparsamer auf. Der Gegensatz zwischen Augustin und Aristoteles wird da tunlichst ausgeglichen, indem der apodiktische Charakter der Augustinuszitate bezweifelt, auf die platonische Denkweise des großen Kirchenvaters hingewiesen, dessen überquellender Spiritualismus auf das rechte Maß zurückgeführt wird. Mehrfach werden solcherlei Augustinuszitate auch als bloßes Referat über die Anschauungen anderer oder als bloße Problemstellung aufgefaßt. Daß die Stellung des hl. Thomas zu Augustin in diesen philosophischen Fragen von den Zeitgenossen als eine selbständige empfunden wurde, dafür haben wir an der Reaktion der Franziskanerschule einen unabweisbaren Beleg gefunden.

Das dritte Charakteristikum des wissenschaftlichen Lebens und Strebens des hl. Thomas ist seine religiös-ethische Grundrichtung, die nicht aufdringlich und deshalb doppelt wirksam uns aus seinem Schrifttum entgegentritt. „Eine weihevolle Stimmung", so schreibt R. Eucken[1]), „durchdringt das Ganze. Wie in einem

1) R. Eucken, Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit[2]. Bad Sachsa 1910, 15.

gewaltigen Dome steigen wir von dem Vorhof der Welt zum Heiligen auf, um ein Allerheiligstes zu erwarten. Das Niedere enthält schon, wenn auch noch schlummernd, ein Verlangen nach dem Höheren und bekräftigt es durch geheimnisvolle Zeichen und Ahnungen. Alle Stufenfolge der Zwecke schaut schließlich nach dem einen Ziele der göttlichen Herrlichkeit. Wie ein Tempeldienst mag daher auch die Wissenschaft erscheinen." Diese religiöse Stimmung drückt sich vor allem in dem Sehnen nach immer tieferer Gotteserkenntnis aus. Die Frage: „Was ist Gott?" ist Motiv und Motto des wissenschaftlichen Lebenswerkes unseres Heiligen. „Wir erkennen von Gott, daß er existiert, die Ursache alles Seienden ist und in unendlichem Abstande alles überragt. Dies ist der Schluß- und Höhepunkt unseres Erkennens in diesem Erdenleben" (S. c. G. III, 49). In seinem Verlangen nach Gotteserkenntnis hat Thomas freudig und dankbar die Aufschlüsse, welche die christliche Offenbarung über Gottes Wesen und Leben gibt, in sich aufgenommen. „Keiner von den vorchristlichen Philosophen", so bemerkt er in seiner Erklärung zum apostolischen Symbolum, „konnte mit seiner ganzen Denkenergie so viel von Gott wissen, als nach der Ankunft Christi ein einfältig altes Weib durch den Glauben weiß." Aus dieser überzeugungsvollen Hingabe an die übernatürlichen Offenbarungsinhalte ergibt und erklärt sich auch des Aquinaten innige Pietät gegen die Kirche, in der er die Vermittlerin und Hüterin dieser Offenbarungswahrheiten verehrt. „Die höchste Auktorität eignet der Gewohnheit der Kirche, nach der man sich in allem zu richten hat. Es hat ja selbst die Doktrin der katholischen Lehrer ihre Auktorität von der Kirche. Deswegen muß man die Gewohnheit der Kirche höher werten als selbst die Auktorität eines Augustinus oder

Hieronymus" (Quodlib. II, 7). Immer ist Thomas bestrebt, der Lehre und dem Geiste der Kirche konform zu sein. Der Auktorität des Papstes bringt er die höchste Ehrerbietung entgegen. Warm schlug sein Herz für die Kirche des christlichen Altertums, „das christliche Altertum, diese Blütezeit warmen christlichen Glaubenslebens" (S. Th. III, 80, 10 ad 5m).

Das heiße Verlangen nach Gotteserkenntnis hat auch das Tugendstreben des Aquinaten beflügelt. Er sieht ja in ethischer Reinheit und Heiligkeit eine wertvolle Disposition für die Ergründung göttlicher Wahrheiten und Geheimnisse. Wie ideal Thomas in dieser Beziehung denkt, dies bekundet sein folgendes Brieflein an den Novizen Fr. Johannes, der ihn um Winke für ein fruchtreiches Studium gebeten hatte: „Weil Du, in Christo vielgeliebter Johannes, von mir Auskunft begehrt hast, wie Du zur Aneignung des Wissenschatzes studieren sollst, so gebe ich dir hierüber folgende Ratschläge. Ziehe es vor, zuerst durch Bächlein zum Wissen zu gelangen und nicht sofort in das Meer (des Wissens) Dich zu stürzen, da man vom Leichteren zum Schwierigeren fortschreiten muß. Das ist meine Mahnung und Deine Unterweisung. Ich mahne Dich, schweigsam zu sein und ungern ins Sprechzimmer zu gehen. Sei auf die Reinheit des Gewissens bedacht. Höre nicht auf, dem Gebete Dich hinzugeben. Liebe es, recht fleißig in der Zelle zu sein, wenn Du in den Weinkeller des Wissens geführt werden willst. Zeige Dich allen gegenüber recht liebenswürdig. Kümmere Dich nicht um das Tun und Lassen anderer. Sei auch mit niemanden allzu vertraut, da zu große Vertrautheit Verachtung erzeugt und sehr leicht vom Studium ablenkt. Mische Dich ja nicht in das Reden und Handeln der Weltleute. Fliehe über alles das Herumschweifen außerhalb des

Klosters. Unterlasse es nicht, in die Fußtapfen der Heiligen und Guten zu treten. Achte nicht darauf, von wem Du etwas hörst, sondern präge alles Gute, das gesprochen wird, dem Gedächtnisse ein. Gib Dir Mühe, alles, was Du liesest und hörst, auch gründlich zu verstehen. Suche in allen Zweifeln Dich zur Gewißheit durchzuringen. Sei bestrebt, so viel als Du kannst, in der Rüstkammer Deines Geistes zu bergen. Was für Dich zu hoch ist, darnach trachte nicht. Wenn Du diesen Fußspuren folgst, dann wirst Du im Weinberg des Herrn der Heerscharen nützliche Blüten und Früchte hervorbringen, so lange Du das Leben hast. Wenn Du dies alles befolgen wirst, so wirst Du das erreichen, wornach Du Dich sehnst. Lebe wohl." Es enthält dieses Brieflein wertvolle methodische Anweisungen und namentlich herrliche Gedanken über das Verhältnis zwischen ethisch-religiösem Herzensadel und wahrer Wissenschaft. Es treten uns hier Mahnungen und Auffassungen entgegen, die später Thomas von Kempis in seiner Nachfolge Christi mit ergreifender Einfachheit ausgesprochen hat.

Es mag zu einem guten Teile in der ethisch-religiösen Stimmung, die über Thomas und seine Schriften ausgegossen ist, begründet sein, wenn die spätere, auch die von Albert d. Gr. inspirierte deutsche Mystik sich innig an ihn angeschlossen hat. Es fand die Mystik in der theologischen Summe (2. II 179—182) die gründlichste und klarste Theorie des kontemplativen Lebens. Bei Tauler ist Meister Thomas eine oft zitierte Quelle. Für Heinrich Seuse ist Führer „das klare Licht, der liebe Sankt Thomas, der Lehrer". Der neuaufgefundene Sentenzenkommentar des Mystikers Johannes von Sterngassen ist eine lichtvolle Einführung in die thomistische Spekulation.

IV. Die Quellen der thomistischen Lehre.

Um auch noch ein Wort über den Umfang der von Thomas benützten Quellen zu reden, so ist derselbe ein erstaunlich großer, namentlich wenn man sich die damaligen Hilfsmittel und Arbeitsbedingungen vergegenwärtiget.

In der Philosophie ist Thomas der beste Aristoteleskenner des Mittelalters. Er hat einen sehr großen und zugleich den wichtigsten Teil des aristotelischen Schrifttums auf der Basis der von Wilhelm von Moerbeke hergestellten verlässigen Übersetzung kommentiert und dies „auf eine ganz einzige und neue Art der Interpretation", wie Tholomäus von Lucca sich ausdrückt. Die Aristoteleskommentare des Aquinaten bezwecken eine klare übersichtliche Aufzeichnung der vielverschlungenen Gedankengänge des Stagiriten. Man hat in der Scholastik (Ägidius von Rom, Henri de Bate) Thomas als den „Expositor"[1]) schlechtweg bezeichnet. Ch. Jourdain, Fr. Brentano, G. v. Hertling u. a. haben die Kommentierungsmethode des Aquinaten hoch gewertet. Auch die systematischen Werke des hl. Thomas, die großen und die kleinen, die philosophischen und die theologischen, bekunden eine seltene Belesenheit in den Werken des Philosophus. Plato hat Thomas hauptsächlich durch das kritische Referat des Aristoteles kennen und beurteilen gelernt, hat sich hiedurch jedoch nicht abhalten lassen, die Ideenlehre in der augustinischen Umprägung in sein System aufzunehmen. Sein Kommentar zum Timäus, von dem im Kondolenzschreiben der Pariser Artistenfakultät die Rede ist, ist uns nicht erhalten. Die Namen der griechischen Aristoteleskommentatoren Porphyrius, Themistius, Simplicius, Ale-

1) Aristoteleserklärer.

xander von Aphrodisias begegnen uns häufig in den thomistischen Schriften. Eine vielbenützte Quelle ist auch Boethius, der letzte Römer und erste Scholastiker. Mit der arabisch-jüdischen Philosophie zeigt sich unser Scholastiker sehr vertraut, und er hat deren Licht- und Schattenseiten wohl zu beurteilen gewußt. Avicenna scheint er höher gewertet zu haben als Averroes. Mit Avencebrols Fons vitae hat er sich mehrfach auseinandergesetzt. Das Buch More Nebuchim des Moses Maimonides war ihm sehr geläufig.

An neuplatonischen Quellen stand ihm, wenn wir von den theologischen Quellen (Pseudo-Dionysius Areopagita) absehen, der Liber de causis und von 1268 ab auch die *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklus in der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke zur Verfügung. Auch den neuplatonisch gerichteten Traktat De intelligentiis kennt und zitiert er.

In der Theologie besitzt Thomas eine außergewöhnliche Vertrautheit mit der ganzen Hl. Schrift, die er vielfach aus dem Kopfe zu zitieren scheint. Die Bibelglossen Walafrid Strabos und Anselms von Laon werden vielfach benützt. Vor allem ist in den Werken des Aquinaten eine Fülle von Väterexten aufgestapelt. Außer den patristischen Werken, die auch seinen theologischen Zeitgenossen vorlagen (Ambrosius, Augustinus, Hieronymus, Johannes von Damaskus, Pseudo-Areopagite, Hilarius v. Poitiers, Gregor d. Gr., Isidor v. Sevilla usw.), läßt sich in den späteren Schriften des Aquinaten eine eindringendere Kenntnis des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Cyrill von Alexandrien wahrnehmen, eine Kenntnis, welche die Christologie und Sakramentenlehre unseres Heiligen bedeutsam beeinflußt hat. Aus der Frühscholastik kennt und zitiert Thomas Anselm von Canterbury,

Rupert v. Deutz, Bernhard v. Clairvaux, Gilbert de la Porrée, Hugo von St. Viktor, den er sehr hoch schätzt, Richard v. St. Viktor, Joachim von Fiore. Auch Alfred von Sarchel und Alanus de Insulis sind ihm nicht unbekannt. Der am meisten zitierte, in nicht wenigen Punkten auch rektifizierte Autor dieser Epoche ist selbstverständlich Petrus Lombardus, der Magister Sententiarum.

Die Theologen des 13. Jahrhunderts hat Thomas einer literarischen Sitte seiner Zeit folgend mit quidam ein- und angeführt. Mit Namen nennt er nur die im ersten Drittel des Jahrhunderts zu Paris lebenden Summisten, Präpositinus und Wilhelm von Auxerre. Diese quidam werden sich erst dann allmählich identifizieren lassen, wenn die ungedruckte vorthomistische Literatur näher bekannt sein wird und auch das Verhältnis des Aquinaten zu den gedruckten Quellen, zu Alexander von Hales, Albert d. Gr., Bonaventura im einzelnen festgestellt ist. Da eine große Anzahl von Gedankengängen, Fragen und Einwänden sich in der Scholastik von Generation zu Generation forterbte, wird oftmals die Feststellung des quidam sehr schwer sein. Es sei noch bemerkt, daß für eine Benützung der ungedruckten Summe des Robert von Melun († 1167) und der Sentenzen des Peter von Poitiers († 1205) seitens des Aquinaten Anhaltspunkte bestehen.

Thomas besaß weiterhin, wie dies besonders aus seiner Christologie hervorgeht, eingehende Kenntnis der älteren Konzilsentscheidungen. An Kenntnis des kanonischen Rechtes, welche aus häufiger Zitierung Gratians und der Dekretalen ersichtlich ist, übertrifft er die meisten Dogmatiker seiner Zeit. Kirchenrecht und Theologie waren bekanntlich dazumalen zwei verschiedene Disziplinen und Fakultäten. Ab und zu

bringt Thomas auch Zitate aus dem römischen Recht. Schließlich darf nicht unerwähnt bleiben, daß er nicht selten in seinen Darlegungen Stellen aus den antiken Klassikern, auch aus Dichtern eingestreut hat. Diese Zitate aus Horaz, Ovid, Cäsar, Cicero, Seneka, Terentius, Sallust, Livius, Strabo, Valerius Maximus und dergl. verleihen dem reichen, von Thomas angezogenen Quellenmaterial sozusagen einen humanistischen Zug.

V. Das Ringen der thomistischen Lehre um die Führung in der Scholastik.

Allzufrüh hat der Tod der rastlosen wissenschaftlichen Arbeit des hl. Thomas ein Ziel gesetzt. In einer Oxforder Handschrift der theol. Summa (Balliol College 44, s. XIV) lesen wir die Bemerkung: Hic moritur Thomas, o mors, quam sis maledicta[1]). Indessen hat seine wissenschaftliche Lebenstat den großen Theologen überlebt und ihm eine führende Stelle im Geistesleben der katholischen Kirche gesichert. Freilich mußte schon unmittelbar nach seinem Hinscheiden seine Doktrin manchen Widerstand überwinden, manchen Kampf bestehen, um sich zu behaupten und durchzusetzen. Es entspricht der geschichtlichen Wirklichkeit mit nichten, wenn man die Lehre des Aquinaten alsbald nach seinem Tode zum unbestrittenen Gemeingut in seinem Orden und in der Scholastik überhaupt werden läßt.

Der Gegensatz der konservativen augustinischen Richtung zum Aristotelismus des Aquinaten, der schon seinen letzten Pariser Aufenthalt vergällt hatte, machte

1) „Hier stirbt Thomas. O Tod, wie bist du verflucht."

sich gar bald nach seinem Heimgange in scharfer Weise geltend. Am 7. März 1277 verurteilte Bischof Stephan Tempier von Paris 219 Sätze, unter denen sich auch die Lehre des hl. Thomas vom Individuationsprinzip befand. Am 18. März des gleichen Jahres nahm Erzbischof Robert Kilwardby, ein Dominikanertheologe von Namen, den wir schon früher als Vertreter eines dem Aristotelismus Alberts d. Gr. und des hl. Thomas wenig geneigten Kreises von Dominikanergelehrten kennen gelernt haben, in das Verzeichnis verurteilter Sätze auch solche des Aquinaten auf. Derjenige Dominikaner, welcher am schärfsten die Doktrin des Aquinaten noch in den ersten Dezennien des 14. Jahrhunderts befehdete, war Durandus von St. Pourçain († 1332).

Mit den Franziskanertheologen hatte Thomas schon während seines letzten Pariser Aufenthaltes Auseinandersetzungen. Den Vorstoß des Johannes Peckham gegen den thomistischen Aristotelismus haben wir im Lebensgang des Aquinaten angemerkt. Der Bonaventuraschüler Matthäus von Aquasparta († 1302) nimmt in seinen Quaestiones disputatae mehrfach Stellung gegen Lehrpunkte des hl. Thomas. Dieser Gegensatz des franziskanischen Augustinismus gegen den Aristotelismus unseres Heiligen fand seine Fortsetzung und Verstärkung im Widerstreite zwischen Skotisten- und Thomistenschule. Den Übergang von der älteren Franziskanerschule zu Duns Skotus bildet Wilhelm von Ware. Diesem stehen nahe die beiden bedeutsamsten Kritiker der thomistischen Doktrin in den Reihen der Franziskanertheologen, nämlich Duns Skotus († 1308) und Wilhelm de la Mare (ca. 1285 in Oxford). Der letztere nun stellte nicht lange nach dem Tode des hl. Thomas in

seinem Correctorium fratris Thomae [1]) eine lange Liste von Streitpunkten zwischen Thomas und den Franziskanern zusammen. Als die Schüler des hl. Thomas sich in Gegenschriften zur Wehr setzten, hat ein anderer Franziskaner, wie aus einer Berliner Handschrift hervorgeht, eine zweite Schrift, ein Duplik dagegen verfaßt und seine Anklagesätze gegen Thomas aufrecht erhalten.

Auch aus den Reihen der dem Weltklerus angehörigen Theologieprofessoren entstanden der thomistischen Doktrin einflußreiche Gegner, so namentlich Heinrich von Gent († 1293). Selbst Gottfried von Fontaines († nach 1306), der für Thomas Worte höchsten Lobes hat, macht vielfach gegen seine Lehre Front. Aus dieser Übersicht dürfte sich ergeben, daß die thomistische Doktrin nicht unbedeutende Schwierigkeiten zu überwinden hatte, um im eigenen Orden und noch viel mehr in den wissenschaftlichen Kreisen außerhalb des Predigerordens sich eine führende Stellung zu erringen. Für die Schwierigkeit der Position spricht die gutverbürgte Nachricht, daß der greise Albert d. Gr. den weiten Weg von Köln nach Paris nicht scheute, um in eindrucksvollen Worten die angegriffene Lehre seines verstorbenen großen Schülers zu verteidigen.

Doch diese gegen die thomistische Doktrin sich erhebenden Schwierigkeiten wurden sieghaft überwunden. Vor allem haben die Schüler und Freunde des Heiligen sich wie ein mächtiger Wall gegen diese mannigfachen Gegensätze gestellt. Thomas hatte eine große Zahl von Schülern an sich gefesselt, die nach seinem Tode sein wissenschaftliches Erbe verteidigten. In Miniaturen und Handschriften und in einem der Schule

1) Streitschrift gegen Thomas.

Fiesoles entstammenden Tafelgemälde der Akademie zu Florenz ist die Schule des hl. Thomas dargestellt. Zahlreiche Schüler, Ordensangehörige und andere horchen gespannt auf die Worte des großen Meisters. Es ist dies gleichsam eine Illustration zu der folgenden Bemerkung des verlässigen Thomasbiographen Petrus Calo (ca. 1320): „Als Thomas das Lehramt übernommen hatte und mit Disputationen wie auch Vorlesungen begann, da strömte eine solche Menge von Scholaren in seine Schule, daß der Hörsaal kaum all diejenigen aufnehmen konnte, welche das Lehrwort eines so bedeutenden Magisters anzog und zum Wissensfortschritt anspornte. Unter dem Lichte seiner Lehre blühten so viele Magister sowohl aus dem Ordensstande wie auch aus dem Weltklerus. Grund hiervon war die zusammenfassende, klare und leichtverständliche Art seines Lehrvortrages[1])." Wenn wir die namhaftesten Schüler und Anhänger des hl. Thomas, die seine Lehre vertraten und verteidigten, anführen sollen, so seien zunächst die Augustinertheologen Aegidius von Rom († 1316), Augustinus Triumphus von Ancona († 1328) und Jakob Capocci von Viterbo († 1307) genannt. Auch der Karmeliteugeneral Gerhard von Bologna († 1317), dessen ungedruckte theologische Summa so viele Anklänge an das Hauptwerk des Aquinaten hat, scheint zu den Füßen desselben gesessen zu sein. Ein begeisterter Thomasschüler aus den Professoren des Weltklerus war Petrus von Auvergne († 1305), der auch unvollendet gebliebene Aristoteleskommentare seines Lehrers fertiggestellt hat.

Selbstverständlich hatte Thomas in seinem eigenen

1) Vita S. Thomæ Aquinatis auctore Petro Calo. Ed. D. Prümmer. Tolosæ 1911, 30.

Orden treue Schüler, Freunde und begeisterte Anhänger in großer Zahl, welche seine Schriften studierten, seine Lehre erklärten, weiterbildeten und als ein kostbares Kleinod bewahrten und verteidigten. Daß die Werke des Aquinaten frühzeitig in den Schulen seines Ordens gelesen und verwertet wurden, ergibt sich aus den zahlreichen Handschriften, Exzerpten, Abbreviationes, Tabulae, Konkordanzen usw., durch welche das Schrifttum des großen Scholastikers für Unterrichtszwecke mundgerecht und leichter zugänglich gemacht wurde. Eine Pariser Handschrift bewahrt uns eine Abbreviatio der Sekunda Sekundae aus der Feder des Dominikaners Galienus de Ohto schon aus dem Jahre 1288 auf. Um einige der treuesten Schüler und Anhänger des hl. Thomas aus seinem eigenen Orden anzuführen, so haben die Italiener Johannes de Cajatia, Reginald von Piperno, Petrus von Andria und Tholomäus von Lucca († 1327) rührende Anhänglichkeit an den geschätzten Lehrer bekundet. Die drei letzteren haben auch unvollendet gebliebene Werke des hl. Thomas fortgesetzt. Tholomäus von Lucca, der hervorragende Kirchenhistoriker, der in seinem Hexaemeron sich als gründlicher Kenner der Psychologie seines Lehrers Thomas bekundet hat, widmet diesem die folgende Worte: „Thomas überragt alle modernen Doktoren in der Philosophie und in der Theologie, wie allgemein anerkannt wird, und er wird deshalb heute an der Pariser Hochschule der Doctor communis[1]) genannt wegen der Klarheit seiner Lehre.“ Ähnliche Kundgebungen der Thomasbegeisterung begegnen uns auch bei anderen Schülern des großen Theologen. Ein be-

1) Der allgemeine (allgemein bekannte und anerkannte) Lehrer.

geisterter Schüler des Aquinaten, der namentlich dessen Erkenntnislehre weiterbildete, war Bernhard von Trilia († 1292). Unser Interesse erregen aber vor allem jene Dominikanertheologen, welche die Doktrin ihres Lehrers Thomas gegen die Angriffe der Gegner verteidigten. Ägidius von Lessines hat im Mai 1278 gegenüber Robert Kilwardby in eigener Schrift (De unitate formae) die Lehre des hl. Thomas von der Einheit der (substantialen) Form verteidigt und dadurch Stellung gegen die Oxforder Verurteilung thomistischer Thesen genommen. Gegenüber der Verurteilung durch Bischof Stephan Tempier von Paris hat Johannes von Neapel († ca. 1325) den Aquinaten in ungedruckten Abhandlungen gerechtfertigt. Auch das Correctorium fratris Thomae des Franziskaners Wilhelm de la Mare wurde seitens von Schülern und Anhängern des hl. Thomas in einer Reihe von Gegenschriften, die den Titel Correctorium corruptorii fratris Thomae[1]) führten, Punkt für Punkt widerlegt. Es ist diese vielfach anonyme Kontroversliteratur erst jetzt gesichtet worden. Eine einzige dieser Verteidigungsschriften gegen Wilhelm de la Mare ist unter dem Namen des Ägidius von Rom gedruckt worden. Sie gehört wahrscheinlich dem Richard Clapwell an. In mehreren Handschriften ist uns das Correctorium corruptorii fratris Thomae des Johannes Quidort von Paris († 1306) erhalten. Auch gegen seine anderen Gegner wurde Thomas durch pietätsvolle Ordensgenossen geschützt. Bernhard von Clermont († nach 1303) verteidigt seinen Lehrer gegen Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und selbst gegenüber Ägidius von Rom. Ähnliche Apologien der

1) Richtigstellung und Zurückweisung der an Thomas gemachten Entstellungen.

thomistischen Doktrin, die uns nicht erhalten zu sein scheinen, schrieben die Engländer Robert von Herford und Wilhelm von Mackefield. Ein begeisterter Verteidiger und verlässiger Interpret des Aquinaten war Thomas de Suttona, gleichfalls ein Engländer.

Der bedeutendste Kenner und Verfechter der thomistischen Lehre im beginnenden 14. Jahrhundert ist Herväus Natalis († 1323), ein mittelbarer Schüler des hl. Thomas, der als Ordensgeneral noch dessen Heiligsprechung erwirkte und erlebte. Ein Gutteil seiner noch großenteils ungedruckten Schriften ist der Verteidigung des Aquinaten gegen Heinrich von Gent, Duns Skotus, Durandus, Aureolus, Gottfried von Fontaines usw. gewidmet. Ohne Zweifel hat dieser Thomist viel dazu beigetragen, daß das System des Aquinaten sowohl als Ordensdoktrin wie auch als das einflußreichste scholastische Lehrgebäude sich durchsetzte und behauptete. Ein einflußreicher Thomist des 14. Jahrhunderts war Petrus de Palude († 1342), bei dem häufig „doctor noster frater Thomas" uns begegnet. Gegen die Angriffe des Durandus von Pourçain auf Thomas von Aquin schrieb Durandus von Aurillac († 1380) eine Abwehr. Die umfassendste, entschiedenste und gründlichste Verteidigung des thomistischen Lehrsystems schrieb im 15. Jahrhundert Johannes Capreolus († 1444), der „Fürst der Thomisten". Die Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis[1]) dieses Dominikaners stellen die erste Kodifikation der Gesamtlehre des Aquinaten vor und sind eine allseitige Abrechnung mit den Gegnern der thomistischen Lehre (vor allem mit Skotus, Aureolus, Durandus, Okkam, Gregor von Rimini).

1) „Verteidigung der Theologie des hl. Thomas."

Daß die Lehre des hl. Thomas die ihrem Innenwert entsprechende Stellung und Würdigung zunächst innerhalb und dann auch außerhalb des Dominikanerordens erlangte, ist außer den geschilderten Bemühungen der Thomasschüler vor allem auch dem entschiedenen Eintreten des Ordens auf General- und Provinzialkapiteln zu danken. Es seien nur einige Belege erbracht. Das Generalkapitel von Mailand 1278 schickte zwei Lektoren nach England, um gegen die Brüder, die dort sich über die Schriften des ehrwürdigen Bruders Thomas abfällig geäußert, strenge vorzugehen. Ähnliche Beschlüsse und Maßnahmen wurden auf den Generalkapiteln zu Paris 1279 und 1286 wiederholt. Das Generalkapitel von Zaragossa 1309 bestimmte die Doktrin des hl. Thomas als Richtschnur des Ordensstudiums. Auf dem Generalkapitel von Metz 1313 wurde die doctrina venerabilis doctoris fratris Thomae de Aquino als „sanior et communior“[1]) gefeiert und angeordnet, daß kein Ordensmitglied nach Paris zur Erwerbung der akademischen Grade geschickt werden sollte, der nicht zuvor drei Jahre Thomas studiert hätte. Die Verordnungen und Lobeserhebungen steigern sich auf den Generalkapiteln von Bologna 1315 und 1329, von Carcassone 1342 und von Madrid 1346. Um auch noch ein Provinzialkapitel zu erwähnen, so wurde auf einem solchen der römischen Provinz zu Arezzo 1315 ein Fr. Ubertus Guidi, weil er gegen Thomas gesprochen, auf zwei Jahre von seinem Lehramt suspendiert und zu zehntägigem Fasten bei Wasser und Brot verurteilt. Es braucht nicht eigens bemerkt zu werden, daß diese bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts hinein-

1) „Die Lehre des verehrungswürdigen Doktors Thomas von Aquin als die gesündere und allgemeinere Lehre.“

reichenden Kundgebungen auf eine nicht unbedeutende antithomistische Strömung innerhalb des Predigerordens schließen lassen.

Für den Sieg der thomistischen Lehre kommt schließlich noch als ein sehr gewichtiges Moment das stete Eintreten der Päpste für den Aquinaten in Betracht. Der bedeutsamste Akt der höchsten kirchlichen Auktorität war die Kanonisation des hl. Thomas durch Papst Johannes XXII. am 18. Juli 1323. Der Papst gab dabei dem Heiligen das ehrende Zeugnis: „Er hat so viele Wunder gewirkt, als er Artikel geschrieben." Eine Wirkung der Heiligsprechung war ohne Zweifel ein Erlaß des Bischofs Stephan de Borreto von Paris vom 14. Februar 1324, wodurch die Verurteilung thomistischer Sätze seitens seines Vorgängers Stephan Tempier (7. März 1277) zurückgenommen wurde. Johannes XXII. ließ 1327 durch den Dominikaner Guilelmus Dulcini auch eine genauere Zusammenstellung der Schriften des Aquinaten vornehmen.

Auch die Nachfolger Johannes XXII. bis herauf zu Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. haben die Person und Lehre des hl. Thomas gefeiert und geschützt. Eine nähere Darstellung der Geschichte der thomistischen Lehre bis auf unsere Tage liegt außerhalb des Rahmens dieses Büchleins. „Das Schicksal der theologischen Summe war das der kirchlichen Wissenschaft."[1] Für uns handelt es sich nur darum, die Kämpfe und Schwierigkeiten zu schildern, unter denen nach dem Tode des Aquinaten sich seine Lehre durchringen und durchsetzen mußte.

Es sei hier schließlich noch darauf aufmerksam gemacht, daß Thomas von Aquin auch in der

1) Fr. Ehrle, Stimmen aus Maria Laach XVIII, 298.

byzantinischen Theologie des ausgehenden Mittelalters sich hohen Ansehens erfreute. Seine theologische Summe, die Summe gegen die Heiden, seine Kommentare zur aristotelischen Psychologie und Physik, mehrere kleinere Schriften wurden durch Georgios Scholarios, Demetrios Kydones u. a. ins Griechische übertragen. Die Bibliotheken des Athos, die ambrosianische Bibliothek in Mailand und vor allem die vatikanische Bibliothek, bergen eine Reihe solcher Handschriften in sich; Demetrios Kydones hat sogar in einem Briefe eine förmliche methodische Anweisung über das Studium der Theologie des hl. Thomas hinterlassen und eine überzeugungsvolle Apologie des Aquinaten gegen Nilus Kabasilas geschrieben.

Zweiter Teil.

Die Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin.

I. Denken und Sein — Glauben und Wissen.

Der Unterbau, auf dem das himmelanragende Lehrgebäude des hl. Thomas von Aquin ruht, ist eine doppelte Überzeugung. Das tiefste Fundament bildet die Überzeugung, daß unser Denken das Sein, das hinter und über der Erscheinungswelt liegende Reich von Wesenheiten, Wirkursachen, Zwecken und Gesetzen erkennen und sich anzueignen vermag. Es ist dies die Überzeugung von der Wirklichkeit und Erkennbarkeit einer übersinnlichen Ordnung, das entschiedene Festhalten an der Möglichkeit und Wirklichkeit der Metaphysik.

Die zweite, das thomistische System tragende und festigende Überzeugung geht dahin, daß über und außerhalb des dem natürlichen Denken erschlossenen Gesichtskreises des Übersinnlichen, des Metaphysischen, sich noch ein in unendlichen Fernen sich verlierender Horizont des Übernatürlichen, der von Gott geoffenbarten christlichen Mysterien wölbt, ein Horizont, der sich schon hienieden dem durch das Glaubenslicht erleuchteten Menschengeiste öffnet.

Wir müssen deswegen an der Spitze unserer Darstellung der thomistischen Gedankenwelt in kurzen Strichen des hl. Thomas Hauptgrundsätze über Den-

ken und Sein und über Glauben und Wissen uns vergegenwärtigen.

1. Denken und Sein.

Thomas von Aquin ist ein durchaus metaphysisch gerichteter Denker. Die tiefe Erfassung, Weiterbildung und sachkundige umfassende Verwertung der Metaphysik des Aristoteles auch zur Durchdringung theologischer Inhalte ist sein großes Werk. Sein Lehrer Albert d. Gr. hat hiefür ihm bedeutsam vorgearbeitet. E. Rolfes nennt „Thomas von Aquin den besten Kommentator der aristotelischen Metaphysik, den wir haben". Der metaphysische Genius des Aquinaten durchherrscht seine großen systematischen Werke, offenbart sich namentlich in der Gotteslehre, taucht aber auch mitten in streng-theologischen Erörterungen der Gnaden-, Inkarnations- und Sakramentenlehre auf. Kabinettstücke seines metaphysischen Könnens sind so manche seiner Monographien, so das gedankentiefe Schriftchen De ente et essentia. Es ist wahrlich kein Zufall, daß gerade unter den Schülern des hl. Thomas metaphysische Probleme sich besonderer Vorliebe erfreuten. Wir können hier nur einige Kernpunkte der Seinslehre des Aquinaten herausheben, die besondere Bedeutung für sein Gesamtsystem haben. Außerdem werden wir in der Gottes- und Schöpfungslehre, in der Psychologie und Ethik fort und fort metaphysischen Grundsätzen und Erwägungen begegnen.

Objektivität des menschlichen Denkens. Die Berechtigung der Metaphysik. „Es haben manche die Ansicht vertreten, daß unsere Erkenntniskräfte nur ihre eigenen Modifikationen erkennen, daß z. B. die sensitive Potenz nichts weiter als die Alteration, den Reiz ihres Organs wahrnimmt. Darnach erkennt auch der Intellekt nur seine eigene

subjektive Modifikation, nämlich die species intelligibilis, das von ihm aufgenommene Denkbild. Folglich ist Objekt und Inhalt der geistigen Erkenntnis diese species, also eine subjektive Bestimmtheit des Intellekts.

Doch diese Anschauung ist aus zwei Gründen abzulehnen. Einmal würde hiedurch den Wissenschaften der reale Boden entzogen. Wenn unsere Denkkraft ausschließlich subjektive, in der Seele befindliche species erkennen würde, dann könnten die Wissenschaften sich auf keine außerhalb des Denkens stehenden Objekte beziehen. Ihr einziges Bereich wären alsdann diese subjektiven geistigen Erkenntnisformen. Fürs zweite würde aus einer solch subjektivistischen Deutung des menschlichen geistigen Erkennens sich die Folgerung ergeben, daß alles, was erkannt wird, wahr ist und daß auch zwei Kontradiktorien zugleich wahr sind. Wenn nämlich die Erkenntniskraft nur ihre eigene subjektive Bestimmtheit erkennt, dann urteilt sie auch nur über diese. Die subjektive Modifikation der Erkenntnispotenz ist einziger Maßstab und Inhalt des Urteils. Folglich wird jedes Urteil Anspruch auf Wahrheit erheben können. Wenn z. B. der Geschmacksinn nur die eigene Affektion wahrnimmt, dann wird derjenige, der einen gesunden normalen Geschmack hat, urteilen: der Honig ist süß, und sein Urteil ist richtig. Wer einen schon afizierten Geschmack hat, dessen Urteil wird sein, daß der Honig sauer ist, und sein Urteil ist unter obiger Voraussetzung auch richtig. Jeder urteilt eben hier so, wie sein Geschmacksinn afiziert ist. Als Konsequenz dieser einseitig subjektivistischen Betrachtung des menschlichen Erkennens, wonach die species intelligibilis, das subjektive Denkbild, Objekt der geistigen Wahrnehmung ist, zeigt sich sonach die Aufhebung jeden Unterschiedes zwischen Wahr und Falsch.

Diese beiden unannehmbaren Konsequenzen, die Verflüchtigung des objektiven, realen Charakters und Wertes der Wissenschaften und die Verwischung des Unterschiedes von Wahr und Falsch, von Ja und Nein berechtigen und zwingen uns dazu, an der Objektivität unseres Erkennens und Denkens festzuhalten und in den species intelligibiles, in diesen subjektiven Eindrücken und Bestimmtheiten unseres Denkvermögens, nicht das direkte Objekt, den Inhalt unseres Denkens zu sehen. Diese Denkbilder sind vielmehr das Mittel, wodurch wir zur Erkenntnis der außer uns stehenden Wirklichkeit geführt werden. Die species intelligibilis ist eine subjektive Form, die unseren Intellekt zur Erkenntnis der objektiven Realität bestimmt. Das, was primär von unserer Denkkraft wahrgenommen wird, ist das Außending, von dem die species ein ideales Abbild ist. Erst in sekundärer Weise kann die species intelligibilis als Denkinhalt in Betracht kommen, insofern der Verstand reflexiv tätig ist und auf seine Tätigkeit und damit auf diese species als Prinzip dieser Tätigkeit sich besinnt." (S. Th. I, 85, 2.) Unsere Denkkraft erfaßt sonach eine objektive Wirklichkeit, reicht über den Kreis des Subjektiven hinaus.

Die subjektiven Züge am menschlichen Denken. So schlägt Thomas die Brücke vom Denken zum Sein, vom Subjekt zum Objekt. Unseren geistigen Vorstellungen entspricht eine Wirklichkeit außerhalb des Gedachtseins, eine Wirklichkeit, die hinter den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und Tätigkeiten der Erscheinungswelt als deren Kern und Wesen liegt. Unsere Vorstellungen vom Wesen der Dinge, von Gesetzen und Zwecken, von Ursachen und Wirkungen sind nicht bloße subjektive Gebilde, sondern bedeuten die Ergreifung einer außer uns liegenden Wirklichkeit durch unsere

Denkkraft. In dem Bezogensein des Inhalts unseres Denkaktes auf diese Wirklichkeit liegt die Wahrheit unseres geistigen Erkennens.

Indessen erheischt nach Thomas dieser Wirklichkeits- und Wahrheitscharakter des Denkens keineswegs eine mechanische Gleichheit zwischen der Weise des Erkennens und zwischen der Seinsweise des Objekts: „Der Intellekt erfaßt die Dinge nicht nach der Seinsweise, die sie an sich haben, sondern gemäß seiner eigenen Natur. Die materiellen Dinge, die in ihrem Sein tiefer stehen als der Intellekt, sind auf eine einfachere Weise in unserem Denken als wie sie in sich selbst sind. Umgekehrt erkennt unser Intellekt die reingeistigen Substanzen, die über unserem Denken stehen, nicht nach der Art ihres einfachen Seins, sondern in der Weise, wie er die zusammengesetzten Dinge erfaßt." (S. Th. I, 50, 2.)

Die Allgemeinbegriffe. Diese Wahrnehmung des subjektiven Elementes an unseren geistigen Vorstellungen läßt den Aquinaten in der Universalienlehre auch die richtige Stelle finden zwischen nominalistischer Verflüchtigung und Entwertung der Allgemeinbegriffe und zwischen extremrealistischer Objektivierung des Allgemeinen als solchen: „Das, was wir mit Namen bezeichnen, teilt sich in drei Klassen. Die erste Klasse sind die Dinge, welche nach ihrem ganzen vollen Sein außerhalb unserer Seele sind, z. B. der Mensch, der Stein. Die zweite Gruppe bildet das, was nur in unserer Seele ist, wie Träume, die Vorstellung der Chimäre usw. Zur dritten Klasse gehört dasjenige, was zwar eine Grundlage in der Wirklichkeit außerhalb unserer Seele hat, was aber doch seinen eigentlichen formalen Charakter durch die Tätigkeit der Seele gewinnt. Das ist bei den Allgemeinbegriffen der

Fall. Die „Menschheit" ist etwas im Reiche des Wirklichen, aber ist nicht wirklich in dieser Form des Allgemeinen. Denn es gibt in der Wirklichkeit nicht eine allgemeine, abstrakte, vielen gemeinsame „Menschheit".

Diesen Charakter der Allgemeinheit hat der Begriff: „Menschheit" von unserem Denken. Durch die Tätigkeit des Intellekts erhält die ‚Menschheit' jene logische Beziehung (intentio), wodurch sie als Artbegriff erscheint. Ähnliches wie vom Allgemeinbegriff, gilt auch vom Zeitbegriff. Derselbe hat sein reales Fundament in der Bewegung, in Früher und Später der Bewegung; aber das, was das Formale im Zeitbegriff ist, die Zählung, ist Produkt der zählenden Tätigkeit unseres Verstandes (I. Sent. d. 19 q. 5 a. 1.) So unterscheidet Thomas behutsam zwischen Inhalt, sachlichem Kern in den Allgemeinbegriffen, dem eine Wirklichkeit außerhalb unseres Denkens entspricht, und zwischen der Form des Allgemeinen und Abstrakten, die ein Erzeugnis unseres Denkens ist.

Die Bedeutungen des Seins. In unnachahmbarer Kürze und Klarheit hat Thomas (De veritate 1, 1) die Bedeutungen des Seienden festgelegt, den Gesamtinhalt seiner Seinslehre gleichsam auf den einfachsten Ausdruck gebracht. „Wie man bei der demonstrativen Beweisführung zuletzt auf einige dem Geiste durch sich selbst einleuchtende (nicht des Beweises fähige und bedürftige) Prinzipien zurückkommen muß, ähnlich auch bei der Erforschung des Wesens jedweden Dinges. Denn sonst müßte man in beider Hinsicht ins Unendliche gehen, wodurch dann alle Wissenschaft und jede Erkenntnis der Dinge unmöglich würde. Dasjenige aber, was unser Intellekt zuerst als das bekannteste erfaßt und in welches er all seine Begriffe auflöst, ist das Sein, wie Avicenna am Beginn seiner

Metaphysik ausführt. Es ist deswegen notwendig, daß alle anderen Begriffe des Intellekts genommen werden durch eine Hinzufügung zum Sein. Dem Sein kann indes nichts hinzugefügt werden, was eine andere (vom Sein verschiedene) Natur hätte, wie etwa die Differenz zum Genus oder das Akzidenz zur Substanz hinzugefügt wird; denn jede Natur ist wesentlich ein Seiendes. Es beweist deswegen auch Aristoteles im 3. Buche seiner Metaphysik, daß das Sein nicht Gattung sein kann. Man kann jedoch in dem Sinne sagen, daß etwas zum Sein hinzugefügt wird, insofern es einen Modus des Seins ausdrückt, der im Namen Sein selbst nicht zum Ausdruck kommt. Es geschieht dies auf doppelte Weise: Fürs erste kann der ausgedrückte Modus irgend ein besonderer Modus des Seins sein. Es gibt nämlich verschiedene Grade der Entität, nach denen auch verschiedene Modi des Seins angenommen werden. Nach diesen Modi unterscheidet man die verschiedenen Gattungen (Kategorien) der Dinge. Die Substanz fügt nämlich zum Sein nicht eine Differenz hinzu, welche eine dem Sein beigefügte Natur besagen würde. Es wird vielmehr durch den Namen Substanz ein ganz gewisser bestimmter Modus des Seins ausgedrückt, nämlich das für sich Seiende (per se ens). Ähnliches gilt von den anderen Kategorien. Fürs zweite kann der ausgedrückte Modus eine Bestimmung sein, die ganz allgemein jedes Sein begleitet. Dieser Modus kann wiederum doppelt gefaßt werden: einmal, insofern er jedem Sein an und für sich folgt; sodann, insofern er jedem Sein folgt in Hinordnung zu etwas anderem. Der jedem Sein an und für sich folgende Modus bedeutet entweder eine Bejahung oder Verneinung im Seienden. Nun gibt es aber nur etwas einziges, das absolut be-

jaht wird und das in jedem Seienden angenommen werden kann, und dies ist seine Wesenheit (essentia). In diesem Sinne wird das Wort Ding (res) gebraucht. Dieses Wort Ding (res) unterscheidet sich vom Seienden in der Weise, daß das Sein (ens) den Akt des Seins (das Existieren), hingegen das Ding (res) die Wesenheit (quiditas sive essentia) eines Seienden ausdrückt. Die Verneinung aber, welche absolut alles Seiende begleitet, ist die Ungetrenntheit (indivisio). Diese wird durch den Namen Eins (unum) ausgedrückt: Denn das Eins ist nichts anderes als das ungetrennt Seiende. Wenn wir weiter den Modus des Seins, der jegliches Sein begleitet, in der zweiten oben angemerkten Fassung betrachten, d. h. als Modus, der das Sein in der Hinordnung des einen auf das andere begleitet, dann zeigt sich dies uns abermals auf zweifache Weise: Fürs erste, insofern das eine vom anderen getrennt ist. Dies drückt der Name etwas (aliquid) aus (dicitur enim aliquid quasi aliud quid)." — „Wie nun das Seiende, insofern es in sich selbst ungeteilt ist, Eins genannt wird, so wird es, insofern es von anderen getrennt ist, Etwas, ein Einzelding genannt. Fürs zweite, insofern das eine Seiende mit einem anderen übereinstimmt. Das ist aber nicht denkbar, außer man nimmt etwas an, das befähigt ist, mit allem Seienden übereinzustimmen. Dies ist aber die Seele, die nach Aristoteles gewissermaßen alles ist. In der Seele aber findet sich Erkenntniskraft und Strebevermögen (Wille). Die Übereinstimmung aber des Seienden mit dem Strebevermögen bezeichnet der Name Gut. Gut ist, wie Aristoteles an der Spitze der nikomachischen Ethik sagt, was alle anstreben. Die Übereinstimmung aber des Seienden mit dem Intellekt wird durch das Wort Wahr ausgedrückt."

Die obersten Denk- und Seinsprinzipien. Mit der Ableitung der verschiedenen Bedeutungen des Seins, mit diesem Einblick in die tiefste Wurzeln der Metaphysik steht in inniger Verbindung des Aquinaten Auffassung von den obersten Denk- und Seinsprinzipien. „In all dem, was vom Menschengeist erfaßt wird, herrscht Ordnung. Das was als erstes von unserem Intellekt erkannt wird, ist das Sein. Die geistige Vorstellung des Seins ist in all dem, was der Mensch denkt, eingeschlossen. Darnach ist das erste unbeweisbare Prinzip, daß man *etwas nicht* zugleich bejahen und verneinen kann. Dieses Prinzip stützt sich auf den Begriff des Seins und des Nichtseins und ist die Voraussetzung für alle anderen Prinzipien" (1 II, 94, 2). Es hat dieses Prinzip sonach zwei Eigentümlichkeiten: Einmal objektive Geltung, da es auf den Begriff des Seins und Nichtseins sich stützt. Es ist Denk- und Seinsgesetz zugleich. Sodann ist dieses Prinzip unbeweisbar, weil es sich auf ein höheres Prinzip nicht zurückführen läßt und zugleich Stütz- und Ausgangspunkt aller Beweisführung ist, da die anderen höchsten Denk- und Seinsprinzipien sich unschwer auf dieses Prinzip zurückführen lassen und da schließlich jede demonstrative Beweisführung in diesem obersten Prinzip ihren letzten Halt, ihr erstes Regulativ hat.

Die Realität der Substanzen. Eine Fundamentalwahrheit der thomistischen Seinslehre ist die Überzeugung von der Realität der Substanzen. Es gibt feste selbständige Träger, Subjekte der Handlungen, Bewegungen, Tätigkeiten, Veränderungen, die wir an der uns umgebenden Welt wahrnehmen. Es existiert in uns selbst ein festes dauerndes Prinzip, das Grund und Wurzel aller Phänomene unseres geistigen und körperlichen Lebens ist, die Seelen-

substanz. Die höchste Substanz ist Gott selbst, der Schöpfer aller geschaffenen Substanzen. „Substanz ist ein Ding, dessen Natur es gebührt, nicht in einem anderen zu sein; Akzidenz ist ein Ding, dessen Natur es gebührt, in einem anderen zu sein" (Quodl. IX, 5). Das nicht in einem anderen sein müssen, dieses Selbständigsein ist das wesentliche und primäre Element im Substanzbegriff. Dieses Moment trifft im eminentesten Sinn bei Gott zu. Das Träger von Akzidenzien sein oder Unselbständiges an sich haben ist das sekundäre, nur den geschöpflichen Substanzen zukommende Merkmal des Substanzbegriffes.

Thomas unterscheidet gleich Aristoteles eine erste Substanz, das wirkliche konkrete Einzelwesen (Socrates) und eine zweite Substanz, die Wesenheit des Einzeldinges (humanitas). Thomas hatte noch nicht Veranlassung, gegen die in der Neuzeit vertretene aktualistische und phänomenalistische Theorie anzukämpfen, welche die Realität einer Körper- und Seelensubstanz leugnet und die Weltwirklichkeit in Bewegungen, Akte, Vorstellungen, Phänomene ohne feste substanzielle Grundlage auflösen will. Aber der große mittelalterliche Denker hat mannigfach die Wege zum Beweise der Wirklichkeit von Substanzen gewiesen, er hat, wie wir sehen werden, in der Seelenlehre viel schärfer als andere Scholastiker den realen Unterschied zwischen Seelensubstanzen und Seelenkräften hervorgehoben und die Phänomene des Seelenlebens auf die Seelensubstanz zurückgeführt, er schließt vom Werden und Wirken der Dinge aus auf die Existenz von Substanzen und ist davon überzeugt, daß die Welt nicht Wirklichkeit, sondern Schein wäre, wenn alles Bewegung wäre und es kein ruhendes dauerndes Sein gäbe. Unser Scholastiker ist von der Wirklichkeit von Substanzen so

überzeugt, daß er im eigentlichen und wahrsten Sinne das Sein gerade den für sich bestehenden Dingen, den Substanzen zuspricht (S. Th. I. 90, 2).

Das Substanz-Sein, das In- und Für-sich-Sein weist Vollkommenheitsgrade auf. Eine Einzelsubstanz, die in sich geschlossen und selbständig ist, welche nicht mitteilbar ist, heißt Suppositum oder Hypostase. Ist diese Hypostase ein vernunftbegabtes Wesen, dann heißt sie Person. Der Personenbegriff besagt die höchste Form des Für-sich-Seins, des Sich-selbst-Besitzens. Durch den Besitz der Vernunft steigert sich die in der Hypostase liegende Selbständigkeit. Denn durch die Vernunft, durch das Selbstbewußtsein erweist die geistbegabte Substanz sich auch als selbständiges für sich seiendes Wesen und Subjekt von freien Handlungen, von Rechten und Pflichten. „Wie es der Hypostase eigen ist, daß sie durch sich existiert, so kommt es ihr auch zu, selbständig durch sich zu handeln. Es richtet sich ja das Tun nach dem Sein. Das Durch-sich-selbst-Handeln, das selbständige Handeln (per se agere) trifft aber in viel erhabenerer Weise bei einer Substanz mit vernünftiger Natur, als bei vernunftlosen Hypostasen zu. Denn nur vernunftbegabte Substanzen haben eine Herrschaft über ihr Handeln, haben ihre Akte in der Gewalt. Es steht ihnen frei, zu handeln und nicht zu handeln. Die anderen (nicht vernünftigen) Substanzen verhalten sich bei ihren Handlungen mehr passiv als aktiv. Aus diesen Erwägungen ist es angemessen, daß man die vernünftige Hypostase mit einem eigenen Namen, mit dem Namen *Person*, auszeichnet." (De pot. 9, 1 ad 3m.) Wenn in der thomistischen Auffassung von Person auch zunächst der ontologische Gesichtspunkt behandelt und betont ist, so fehlt diesem Personenbegriff doch nicht der Hinweis auf die psychologische und die

ethisch-rechtliche Bedeutung von Person und Persönlichkeit.

2. Glauben und Wissen.

Thomas von Aquin ist davon überzeugt, daß der Menschengeist sich in die Regionen des Übersinnlichen, des hinter der Erscheinungswelt Liegenden aufschwingen kann, daß er das Wesen, das eigentliche Sein der Dinge im Denken erreichen und ergreifen kann.

Doch die metaphysische Ordnung stellt nicht den eigentlichen Höhepunkt des menschlichen Erkennens dar, es gibt noch eine Welt, die über dem Kosmos der metaphysischen Wahrheiten sich wölbt, das Reich des Übernatürlichen, in welchem Gott wohnt und thront. Es ist dieses Reich hienieden nicht durch bloße Anspannung der natürlichen Denkkraft zugänglich gemacht, sondern vielmehr durch Offenbarung und Glauben. Es handelt sich hier um Wahrheiten, die der Menschengeist nicht aus der Natur herauslesen kann, nicht um innenweltliche Wahrheiten, sondern um übernatürliche Wahrheiten, die Gott uns kundgetan, und die wir in gläubiger Überzeugung annehmen nicht deswegen, weil wir sie verstehen und begreifen, sondern weil sie uns Gott kundgetan hat.

Der doppelte Weg zur Erkenntnis des Göttlichen. Die Wirklichkeit der übernatürlichen Wahrheit. Gott ist Inhalt einer doppelten Erkenntnis, der natürlichen und übernatürlichen. Es gibt nämlich Wahrheiten über Gott, die über alle Fassungskraft der menschlichen Vernunft hinausliegen, z. B. die Wahrheit, daß in Gott drei Personen sind. Es gibt auch Wahrheiten über Gott, zu denen die menschliche Vernunft aus eigener Kraft gelangen kann, so Gottes Existenz, der Monotheismus.

Daß es nun Wahrheiten über Gott gibt und geben kann, die für den auf seine eigene Kraft gestellten und gestützten Menschengeist unerreichbar sind, dies legt uns schon die Betrachtung der Eigenart des menschlichen Denkens klar. Unser Denken ist von der Sinneserfahrung abhängig. Die sinnenfälligen Dinge sagen uns als Werke und schwache Abbilder Gottes nur, daß es einen Gott gibt, enthüllen uns aber nicht das eigentliche Innenwesen und Innenleben Gottes. Auch die Abstufung der Denkkraft läßt uns a priori annehmen, daß es Wahrheiten geben kann, die ein höherer Geist zu erkennen vermag, zu denen aber ein niedrigerer Geist nicht emporsteigt. Es kann so der Menschengeist nicht all das erkennen, was der Engel schaut. Der Engel hinwiederum kann mit natureigener Geisteskraft nicht all das erfassen, was der das Wesen Gottes restlos begreifende göttliche Intellekt erkennt. Wie es Torheit wäre, wenn ein schlichter Bauersmann die Gedankengänge eines Philosophen, deshalb weil er sie nicht versteht, für falsch erachten würde, so ist es offenbare Torheit, wenn der Mensch die übernatürlichen Wahrheiten, die Gott geoffenbart hat, für Irrtum ansieht, weil er keine Einsicht in diese Wahrheiten hat. Auch die Begrenztheit des menschlichen Geistes im Bereiche der natürlichen Wahrheit ist eine Gewähr für die Möglichkeit und Wirklichkeit übernatürlicher übervernünftiger Wahrheiten. Wir kennen recht viele Eigenschaften der uns umgebenden Dinge nicht und sind in sehr vielen Fällen nicht imstande, den tieferen Erklärungsgrund für die Eigenschaften und Erscheinungen, die wir an den Dingen wahrnehmen, aufzuhellen. Um wieviel mehr entzieht sich dann die unendlich erhabene, göttliche Substanz, die in unendlichen Fernen über allen erkennbaren Weltdingen steht, der Spannkraft rein na-

türlichen menschlichen Denkens. Thomas beruft sich hier auf den aristotelischen Gedanken, daß unsere Denkkraft zu dem (höchsten und ersten) Sein, das ja an sich am allerbekanntesten ist, sich wie das Auge der Nachtvögel zum klaren Lichte der Sonne verhalte, einen Gedanken, den auch die deutsche Mystik (Heinrich Seuse) sich zur Zeichnung der Unzulänglichkeit natürlichen Denkens in göttlichen Dingen zurechtgelegt hat.

Es führt also ein doppelter Weg zu Gott, der Weg der natürlichen Vernunft, der durch die Werke Gottes in der Natur markiert ist, und der Weg des Glaubens, der weiter hinaufführt in die Höhenregionen des inneren Wesens und Lebens Gottes (S. c. G. I, 3).

Die natürlichen Wahrheiten über Gott als Inhalt übernatürlicher Offenbarung. Die natürlichen Wahrheiten über Gott, die an sich durch die natürliche Vernunft erreicht werden können, sind zu einem guten Teile Inhalt der Offenbarung und des Glaubens geworden. Daß dies geschehen, ist ungemein weise und zweckmäßig. Wenn der Mensch hier lediglich auf sein natürliches Können angewiesen wäre, dann wäre nur wenigen Menschen eine natürliche Gotteserkenntnis beschieden. Die Großzahl der Menschen wäre aus verschiedenen Gründen gehindert, mit Energie nachzudenken und die Frucht dieses Nachdenkens, die Wahrheit zu finden.

Schwache Begabung, die Sorge für Familie und zeitliches Wohlergehen und nicht zuletzt auch die Trägheit würden Menschen hemmen, den Gipfel des natürlichen Denkens, die Erkenntnis Gottes zu erklimmen. Nur verhältnismäßig wenige würden in ihrem Wissensdrang, den Gott dem Menschen in die Seele gelegt, diesen Aufstieg unternehmen. Außerdem würde eine lediglich durch natürliche Denkenergie erworbene Gottes-

erkenntnis doch längere Zeit beanspruchen. Sehr tiefe Wahrheiten setzen ja längere geistige Übung voraus. Die von so vielen Leidenschaften aufgeregte Jugend würde sich am wenigsten zum tieferen Nachdenken über solch hehre Wahrheiten verstehen. Schließlich wäre eine rein natürliche Gotteserkenntnis der Gefahr des Irrtums, der Verzerrung des Gottesbildes ausgesetzt. Die Geschichte der vorchristlichen Philosophie erbringt hiefür reichliche Belege. Gottes gütige und weise Vorsehung hat sonach gut daran getan, indem sie auch die Vernunftwahrheiten über Gott in den Kreis der Offenbarung und des Glaubens einbezogen hat. Es können so alle Menschen mit leichter Mühe eine Gotteserkenntnis sonder Zweifel und Irrtum besitzen (S. c. G. I, 4).

Zweckmäßigkeit der Offenbarung rein übernatürlicher Wahrheiten. Es legt sich die Frage nahe, ob denn die Offenbarung absolut übernatürlicher, übervernünftiger Wahrheiten angezeigt und zweckmäßig gewesen ist. Hätte denn die Offenbarung der soeben erörterten Wahrheiten, die an sich, wenn auch für viele Menschen schwer erreichbare Vernunftwahrheiten sind, nicht ausgereicht und der Eigenart des Menschen vollauf entsprochen? Hierauf ist zu sagen, daß Gott, wenn er dem Menschen ein übernatürliches Ziel setzte, ihm auch das Reich übernatürlicher Wahrheiten aufschließen mußte.

Niemand strebt mit heißer Sehnsucht ein Ziel an, das er nicht kennt. Nun ist der Mensch durch Gottes Gnadenvorsehung zu einem Endziel, zum Besitz eines Gutes berufen, das über die Erfahrung dieses armseligen Erdenlebens weit hinausliegt. Es mußte deswegen auch der Menschengeist auf etwas Höheres hingewiesen und hingelenkt werden, das die Fassungskraft der natürlichen Vernunft übersteigt. Denn nur so kann

das Sehnen und Streben des Menschen sich auf ein über die Forderungen und Bedingungen des Diesseits erhabenes Ziel hinrichten. Das Christentum stellt ewige und übernatürliche Güter in Aussicht, deshalb muß auch der Menschengeist mit ewigen und übernatürlichen Erkenntnissen ausgestattet werden.

Weiterhin wird gerade durch die Offenbarung übervernünftiger Wahrheiten der Gottesbegriff schärfer herausgearbeitet. Unser Gottesbegriff ist nämlich um so wahrer und zutreffender, je mehr wir uns Gott als ein unsere natürliche Fassungskraft überragendes Wesen denken. Dadurch nun, daß die Offenbarung uns übervernünftige Wahrheiten über Gott darbietet, wird in uns diese Vorstellung von Gott mächtig gefördert und gefestiget.

Fernerhin entspringt auch ein Vorteil ethischer Natur der Offenbarung übervernünftiger Inhalte, insofern der Hochmut, der Vater des Irrtums, zurückgedrängt wird. Es gibt Menschen, die auf ihr Genie pochend wähnen, sie vermöchten mit der Spanne ihres Geistes das ganze göttliche Wesen zu messen. Diese Leute meinen, nur das sei wahr, was ihnen wahr dünkt, und falsch sei all das, was ihnen nicht einleuchtet. Solch ein Wissensdünkel wird durch die Offenbarung übervernünftiger Wahrheiten in die Schranken gewiesen. Schließlich liegt auch in der wenngleich schwachen Erkenntnis der erhabensten Wahrheiten die höchste Vollkommenheit der Menschenseele. Hier ist auch der Brunnquell der reinsten und nachhaltigsten geistigen Freude (S. c. G. I, 5).

Die Vernünftigkeit des Glaubens an übernatürliche Wahrheiten. Es ist nicht Leichtfertigkeit, wenn wir die über unsere Fassungskraft hinausliegende Offenbarungswahrheit im Glauben fest-

halten. Wir handeln da ganz vernünftig. Die christliche Wahrheit übersteigt wohl die natürliche Vernunft, birgt unfaßbare Geheimnisse in sich. Indessen hat die göttliche Weisheit, um die Menschen zur Annahme der Heilswahrheit zu führen, wunderbare, über den natürlichen Lauf der Dinge hinausgreifende Beweismittel in Anwendung gebracht. Diese Werke sind teils physischer Art, wie Krankenheilungen und Totenerweckungen, teils gehören sie der psychologischen Ordnung an. Letztere sind Wunder auf dem Gebiete des Geistes und bestehen namentlich in außerordentlichen Geisteserleuchtungen, wodurch besonders in der Urzeit des Christentums ungebildete und einfache Männer voll der Gaben des Hl. Geistes die höchste Weisheit und Redegabe empfingen. Die Beweiskraft dieser Werke Gottes wurde in keiner Weise durch materielle Mittel, durch Waffengewalt oder durch die lockende Aussicht auf irdische Lust unterstützt. Es waren vielmehr die größten Hindernisse und Schwierigkeiten zu überwinden. Wahrlich, es ist das größte Wunder, daß trotz der Wut tyrannischer Verfolgung eine ungezählte Schar nicht bloß einfältiger, sondern auch höchst gebildeter Menschen wie im Flug zum Christusglauben eilte, zum Christusglauben, der für den Menschengeist unfaßbare Wahrheiten predigt, die Gelüste des Fleisches untersagt und all das, was die Welt hoch wertet, gering achtet. Der begeisterte Anschluß an eine solche Religion ist das größte Wunder, es ist offenbares Werk göttlicher Einsprechung, wenn das Sinnliche hintangesetzt und allein das Unsichtbare erstrebt wird. Diese Wendung der Welt zum Christentum ist nicht plötzliches Werk des Zufalls, sondern ist durch göttliche Anordnung zustande gekommen. Ein Beweis hiefür ist die Tatsache, daß Gott diese wunderbare Ausbreitung des Christentums

durch den Mund der Propheten vorherverkündigt hat. Das Wunder der Bekehrung der Welt zum Christentum ist der sicherste Beweis für die vorausgehenden Wunderzeichen, die deshalb später nicht mehr notwendig waren, weil sie in ihrer Wirkung sich aufs deutlichste kundtun. Es wäre ja ein Wunder größer als alle Wunder, wenn ohne Wunder die Welt zum Glauben an solch hehre Wahrheiten, zur Leistung solch schwieriger Werke und zum Erhoffen solch hoher Dinge gebracht worden wäre, und zwar noch dazu durch einfache und machtlose Menschen. Kehren auch die Wunder nicht mehr in dem Umfange wie in den ersten Zeiten wieder, so wirkt dennoch Gott auch noch in unseren Tagen zum Erweis des Glaubens durch seine Heiligen wunderbare Werke.

Thomas erweist sonach aus der wunderbaren Verbreitung des Christentums, aus diesem historischen Wunder die Göttlichkeit von Offenbarung und Christentum und damit auch die Vernünftigkeit unseres Glaubens an den Offenbarungsinhalt. Es sind dies Erwägungen, die auch bei den theologischen Zeitgenossen des Aquinaten, besonders ausführlich bei Kardinal Matthäus von Aquasparta uns begegnen. Die Beweiskraft unserer Darlegungen verstärkt Thomas durch den Hinweis auf die Ursachen der Ausbreitung des Islams. Derselbe verdankt seinen Ursprung und seine Verbreitung ganz anderen Motiven als das Christentum. Sinnenlust ist die Triebfeder der Gesetze und Vorschriften der Religion Mohammeds. Nicht übernatürliche Wunder, sondern Waffengewalt hat den Islam ausgebreitet. Sein erster Anhang bestand nicht aus weisen, in göttlichen und menschlichen Dingen wohlerfahrenen Männern, sondern aus rohen Wüstenbewohnern. Keine prophetischen Vorhersagungen stehen ihm als Beweismomente zur Verfügung (S. c. G. I, 6).

Harmonie zwischen Glauben und Vernunft. Wenn die christliche Wahrheit auch übervernünftig ist, so ist sie doch nicht widervernünftig. Zwischen Wahrheiten, die dem Glaubensgebiete angehören, und Wahrheiten des natürlichen Denkens und Forschens kann kein menschlicher Widerspruch bestehen.

Die höchsten Prinzipien des menschlichen Denkens, die der menschlichen Vernunft sofort bei ihrer anfänglichen Betätigung einleuchten und welche keimhaft das ganze natürliche Wissen in sich bergen, sind unzweifelhaft wahr. Diesen obersten Prinzipien und damit auch den aus ihnen ableitbaren Wahrheiten widerstrebt aber in keiner Weise die Wahrheit des Glaubens. Denn dem Wahren widerstrebt nur das Falsche, nie und nimmer aber das Wahre. Nun sind sowohl die obersten Prinzipien des menschlichen Denkens wie auch die Sätze der göttlichen Offenbarung und des Glaubens, weil von Gott bekräftigt, wahr. Also ist ein Widerspruch zwischen beiden Gebieten ausgeschlossen. Ein solcher Widerspruch würde auf Gott selbst zurückgehen. Gott ist ja die eine gemeinsame Quelle beider Wahrheitsströme. Die Erkenntnis der von selbst einleuchtenden obersten Prinzipien ist uns von Gott eingesenkt, insofern er Urheber unserer Natur ist. Die göttliche Weisheit selbst denkt diese Prinzipien. Was diesen Prinzipien entgegen ist, widersteht der Weisheit Gottes selbst, kann also nicht von Gott sein. Folglich kann das, was wir auf Grund göttlicher Offenbarung im Glauben festhalten, mit nichten zur natürlichen Erkenntnis in einem wirklichen Gegensatz stehen.

Wenn also Argumente vom Vernunftstandpunkte aus gegen die Urkunden des Glaubens erhoben werden, so leiten sich dieselben nicht folgerichtig aus den obersten von selbst einleuchtenden Denkprinzipien ab. Sie haben also keine apodiktische Kraft, sondern nur

problematischen oder sophistischen Charakter. Es besteht demnach die Möglichkeit, derlei Argumente zu entwerten (S. c. G. I, 7). Thomas tritt entschieden für die Harmonie zwischen übernatürlicher und natürlicher Wahrheit, zwischen Glauben und Wissen ein zu Zeiten, da in Paris mit der Verbreitung des Averroismus die Lehre von der doppelten Wahrheit, wonach ein und dasselbe philosophisch wahr und vom Glaubensstandpunkt aus falsch sein kann und umgekehrt, Anklang fand und damit der Trennung von Glauben und Wissen das Wort geredet wurde.

Die Vernunft im Dienste des Glaubens. Die Überzeugung von der Harmonie zwischen Glauben und Wissen drückt sich vor allem dadurch aus, daß der Vernunft, der Philosophie Funktionen im Dienste des Glaubens und der Glaubenswissenschaft, der Theologie zugeeignet werden.

In der Glaubenswissenschaft können wir uns in dreifacher Hinsicht der Philosophie bedienen. Fürs erste können wir die Vernunftwahrheiten, welche die notwendigen Voraussetzungen des Glaubens bilden, z. B. Gottes Dasein, Monotheismus usw. philosophisch erweisen. Fürs zweite können wir geschöpfliche Analogien zur Verdeutlichung der Glaubensgeheimnisse benützen, wie z. B. Augustinus durch viele, der philosophischen Gedankenwelt entnommene Analogien das Trinitätsdogma dem menschlichen Denken näher zu bringen suchte. Fürs dritte können wir die gegen die Glaubenswahrheit vorgebrachten Argumente als falsch oder doch als nicht zwingend zurückweisen. In letzterer Hinsicht gibt Thomas für die Verteidigung des Glaubens gegenüber dem Unglauben folgende Anweisung: Ich mache dich vor allem darauf aufmerksam, daß du bei Disputationen mit Ungläubigen dich nicht ver-

suchest, die Glaubenswahrheit mit zwingenden Vernunftgründen zu erweisen. Das würde der Erhabenheit des Glaubens Eintrag tun. Die Glaubenswahrheit übersteigt die natürliche Fassungskraft des menschlichen Geistes, ja auch des Engels und wird von uns als von Gott geoffenbart hingenommen. Da die Glaubenswahrheit von der höchsten Wahrheit, von Gott selbst, stammt, deswegen kann sie nicht falsch sein. Was nicht falsch ist, kann auch durch keinen zwingenden Vernunftgrund ernsthaft angegriffen werden. Unser Glaube kann, weil übervernünftig, nicht mit zwingenden Vernunftgründen bewiesen werden, er kann aber auch, weil wahr und deshalb nicht widervernünftig, in keiner Weise durch zwingende Vernunftgründe umgestoßen werden. Das Mühen des christlichen Apologeten kann nicht dahin gehen, die Glaubenswahrheit philosophisch zu beweisen, es muß vielmehr dahin zielen, die Glaubenswahrheit zu verteidigen, durch Entkräftung der gegnerischen Einwände darzutun, daß der katholische Glaube nicht falsch ist. (De rationibus fidei contra Saracenos etc. prooem.) Diese Gedankengänge des Aquinaten über die Vernunft im Dienst des Glaubens bedeuten eine Weiterbildung des großen von Augustinus inspirierten Arbeitsprogrammes: Credo, ut intelligam[1]), womit Anselm von Canterbury die eigentliche Scholastik inauguriert und das tiefste Wesen der scholastischen Methode ausgesprochen hat. Thomas hat diese Idee Anselms, die in Hugo und Richard von St. Viktor, Robert von Melun, Simon von Tournai und besonders Wilhelm von Auxerre weiterlebte und weiterwirkte, vom

1) Ich glaube, stelle mich fest auf den Standpunkt des Glaubens, um denkend in den Glaubensinhalt eindringen zu können.

Standpunkte eines weiterentwickelten Glaubens- und Wissensbegriffes schärfer gefaßt und allseitiger begründet. Der überquellende theologische Idealismus und Spiritualismus Anselms und der Viktoriner ist in das Flußbeet fester, klarer Begriffe geleitet.

Wert der Betrachtung der Geschöpfe für die christliche Weltanschauung. In seiner Überzeugung von der Harmonie zwischen natürlicher und übernatürlicher Wahrheit will Thomas die Vernunft nicht bloß in den Dienst des Glaubens gestellt wissen, er tritt mit voller Wärme für die Entfaltung der Vernunft auf ihrem natürlichen Gebiete, im Bereiche des Geschöpflichen ein. Die in der Vor- und Frühscholastik und auch bei gutmeinenden, jedoch nicht weitblickenden theologischen Zeitgenossen so oft auftretende Abneigung gegen profane Studien wird von unserem Scholastiker nicht geteilt. Gründliches Studium, tiefere Betrachtung der Geschöpfe ist ihm kein Hemmnis, sondern machtvolle Förderung der christlichen Weltansicht.

Die Betrachtung der Taten Gottes erhebt uns zur Bewunderung und Erkenntnis der göttlichen Weisheit. Wie im Kunstwerk die Kunst, der künstlerische Genius verkörpert erscheint, so ist auch der ganzen Schöpfung der Siegel der göttlichen Weisheit aufgedrückt. — Die Betrachtung der Geschöpfe erfüllt uns mit Staunen über die Macht Gottes und ruft in unserer Seele ehrfurchtsvolle Gesinnung gegen Gott hervor. Müssen wir uns ja vernünftigerweise die Macht Gottes, des wirkenden Prinzips unvergleichlich höher und majestätischer vorstellen als die Größe der Schöpfung — die Betrachtung der Geschöpfe entflammt das Menschenherz mit Liebe zur göttlichen Güte. Was an Güte und Vollkommenheit in den Geschöpfen sich verstreut findet, das ist voll und ganz in Gott geeint, in Gott, der

Quelle alles Guten. Wenn schon die Güte, Schönheit und Liebenswürdigkeit der Geschöpfe so sehr das menschliche Gemüt bezaubert, um wie viel mehr muß Gott, der Urquell alles Guten, demgegenüber die in den Geschöpfen sich findenden Formen der Güte armselige Bächlein sind, die Herzen der Menschen in Begeisterung ganz an sich reißen. — Die betrachtende Versenkung in die Geschöpfe verleiht vollends dem Menschen auch Ähnlichkeit mit Gottes Vollkommenheit selbst. Gott schaut dadurch, daß er sich selbst begreift, alles außergöttliche Sein. Indem der auf der Warte der christlichen Weltanschauung stehende Menschengeist zuerst Gott erkannt und dann in die Geschöpfe sich vertieft, entsteht in ihm gleichsam ein Abbild der göttlichen Weisheit (S. c. G. II, 2). Was hier Thomas in abstrakter Form über den religiösen Wert der Naturbetrachtung sagt, diese Gedanken über die Natur als Spiegel göttlicher Vollkommenheiten treten uns bei den deutschen Mystikern, vor allem Heinrich Seuse, mit mehr Farbenfrische und Gemütswärme entgegen.

Die Betrachtung der Geschöpfe ist für die christliche Weltanschauung auch dadurch wertvoll, daß sie zur Zurückweisung irriger Gottesvorstellungen die Wege zeigt. Irrtümer im Bereiche des Geschöpflichen, im natürlichen Denkbezirk widerstreiten und schaden gar oft der richtigen Gotteserkenntnis und der Wahrheit des Glaubens. Verkennung des wirklichen Wesens der Geschöpfe hat dazu geführt, daß man dieselben für den letzten Grund, für Gott selbst ansah und die Existenz eines überweltlichen höchsten Wesens leugnete. Wer der Geschöpfe Wesen und Wert nicht richtig erkennt, wird auch leicht zu irrigen Anschauungen über das Wirken und Walten Gottes in der Welt kommen. Auf diese Weise sind der Dualismus, die Lehre von zwei Welt-

prinzipien, einem guten und bösen, die Leugnung der Freiheit von Gottes Schöpfungstat und falsche Deutungen der göttlichen Fürsehung entstanden. Es ist so ganz und gar verfehlt, zu meinen, daß es für die Wahrheit des Glaubens ganz gleichgültig sei, wie man über die Geschöpfe denke, wenn man nur über Gott richtig denke. Der Irrtum im Geschöpflichen führt nur zu leicht auch zu falschen Vorstellungen über Gott (S. c. G. II, 3).

Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Betrachtungsweise des Geschöpflichen. Die Philosophie betrachtet die geschaffenen Dinge in ihrem An-sich-Sein, in ihrer Natur und Tätigkeit und gliedert sich nach den Gattungen der Dinge in verschiedene Zweige. Der christliche Glaube betrachtet die Dinge nicht in ihrem An-sich-Sein z. B. das Feuer nicht als Feuer, sondern in ihrer Beziehung zu Gott, insofern sie Gottes Größe wiederspiegeln und auf Gott hingeordnet sind. Der Philosoph faßt demnach an den Dingen das, was ihnen ihrer Natur nach zukommt, ins Auge, so z. B. am Feuer, daß es in die Höhe steigt. Der Glaube faßt die Geschöpfe unter dem Gesichtspunkt Gottes auf, insofern sie von Gott geschaffen, Gott unterworfen und auf Gott bezogen sind. Man darf der Glaubenswissenschaft es nicht als Fehler anrechnen, wenn sie viele Eigentümlichkeiten der Dinge, wie die Gestalt des Himmels, die Natur der Bewegung usw. außer acht läßt. So sind das verschiedene Gesichtspunkte, unter denen Philosophie und Glaube die Naturdinge betrachten. Verschieden sind auch die Ausgangspunkte, die Prinzipien beider Betrachtungsweisen. Der Beweisgang des Philosophen stützt sich auf die eigentümlichen innerweltlichen Ursachen der Natur und des Naturgeschehens. Der Aus-

gangspunkt des Glaubens ist Gott, die erste, überweltliche Ursache. Gottes übernatürliche Offenbarung, Gottesverherrlichung und Gottes unbegrenzte Macht sind die Prinzipien, die großen Leitgedanken der theologischen Naturbetrachtung. Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß die Anordnung der Gedankengänge, die Methode bei beiden Wissenschaften eine verschiedene ist. Die Philosophie, die philosophische Metaphysik betrachtet zuerst die Geschöpfe in ihrem eigentümlichen Sein und gelangt dann auf dem Wege des kausalen Denkens zur Erkenntnis Gottes, sie wird also zuerst von den Geschöpfen und zuletzt von Gott handeln. Die Glaubenswissenschaft geht den umgekehrten Weg. Da sie die Geschöpfe in ihrer Hinordnung auf Gott ins Auge faßt, wird sie an erster Stelle sich Gott zuwenden und von der Betrachtung Gottes zu den Geschöpfen herabsteigen. Dadurch ist sie vollkommener als die Philosophie, weil dem Wissen Gottes selbst ähnlicher. Gott schaut ja dadurch, daß er sich selbst erkennt, alles außergöttliche Sein (S. c. G. II, 4).

II. Gottes Dasein und Wesen.

Der Mittelpunkt der thomistischen Gedankenwelt ist die Gottesidee. Die Erkenntnis eines überweltlichen persönlichen Gottes ist die stolze Krönung der Metaphysik. Der Blick in das geheimnisvolle innergöttliche Leben, den das Trinitätsdogma dem vom Glauben geführten Denker eröffnet, bedeutet den Höhegrad der theologischen Spekulation. „Gott ist der Gegenstand der Theologie. Alles wird in der heiligen Wissenschaft unter dem Gesichtspunkte Gottes (sub ratione Dei) betrachtet. Der Inhalt dieser Wissenschaft ist teils Gott selbst, teils das außergöttliche Sein, insofern es auf Gott als auf das Prinzip und Ziel hingeordnet ist"

(S. Th. I, 1, 7). „Fast jede philosophische Betrachtung zielt auf die Erkenntnis Gottes ab" (S. c. G. I, 4). Dieser theozentrische Charakter der thomistischen Gedankenwelt ist auch Grund und Quelle für die Eigenart, für den Genius der thomistischen Schriften. Von hier aus verstehen wir am besten diese Objektivität und Leidenschaftslosigkeit, diese lichte Klarheit, diese Bescheidenheit und Mäßigung, diesen Frieden in der Wahrheit, der aus den Werken des Aquinaten uns so wohltuend entgegenweht.

Aus dem reichen Inhalt der thomistischen Gotteslehre wählen wir hier seine Darlegung der Gottesbeweise und seine Auffassung vom Wesen Gottes aus.

1. Gottes Dasein.

Erkennbarkeit des Daseins Gottes. Die Gottesbeweise. Der Satz: „Gott existiert" ist zwar an sich objektiv ein von selbst einleuchtender Satz, da an sich das Prädikat im Subjekt enthalten ist, er ist aber subjektiv für unseren endlichen Intellekt kein von selbst einleuchtender Satz, kein analytisches Urteil, da wir das Wesen Gottes nicht erfassen und infolgedessen auch nicht das Enthaltensein des Prädikats im Subjekt a priori einsehen können. Der Satz: „Gott existiert" ist sonach eine Wahrheit, die nicht unmittelbar und intuitiv erfaßt wird, sondern aus anderen Erkenntnissen abgeleitet werden kann und muß, also der Demonstration fähig und bedürftig ist. Man kann nach Thomas auch nicht von einer angebornen Gottesidee reden. Denn das dem Menschen eingesenkte naturhafte Streben nach Glückseligkeit schließt an sich noch nicht notwendig unmittelbar die Erkenntnis in sich, daß Gott das einzig wahre, dieses Sehnen befriedigende Gut ist. Wenngleich dieses Glückseligkeitsstreben keine

angeborne Gottesidee verbürgt, so kann doch dies Vorhandensein desselben als Prämisse für einen Gottesbeweis verwertet werden. Wenn der Aquinate dieses Glückseligkeitssehnen und Gottesbedürfnis mit der beseligenden Jenseitsanschauung Gottes in Beziehung bringt, so will er damit wohl nur dartun, daß diese Gottesanschauung in sich nichts Unmögliches ist, er will eine Art natürlicher Basis für die höchste Vollendung des übernatürlichen Lebens nachweisen. Von einer angebornen Gottesidee kann man höchstens in dem Sinne reden, daß wir durch unsere angeborne Denkkraft und die von selbst einleuchtenden obersten Denk- und Seinsprinzipien leicht zur Erkenntnis Gottes gelangen können. Uns allen ist etwas von Natur aus eingepflanzt, was zur Erkenntnis von Gottes Dasein führt. (S. Th. I, 2, 1.)

Da nun der Satz: „Gott existiert" keine unmittelbar einleuchtende und auch keine angeborene Wahrheit, sondern eine auf dem Wege der Schlußfolgerung des Beweises zu erreichende Wahrheit ist, so fragt es sich, welcher Art dieses Beweisverfahren ist. Es kann hier nicht die von Aristoteles als „Beweis, weswegen (διότι) etwas ist" bezeichnete Beweisführung in Betracht kommen. Dieselbe begründet durch die adäquate Erkenntnis der Ursache eines Dinges ein Wissen von diesem Dinge. Gott hat aber keine Ursache über sich. Gottes Dasein kann folglich nur durch den „Beweis, daß etwas ist (ὅτι)", durch einen Schluß von den uns nahestehenden und bekannten Wirkungen auf eine erste und höchste Ursache, also auf dem Wege des kausalen Denkens erwiesen werden. (S. Th. I, 2, 2.)

Bei dieser Betonung des aposterioristischen Charakters unserer Gotteserkenntnis ist es naheliegend, daß Thomas den sogenannten ontologischen Gottes-

beweis des hl. Anselm von Canterbury sich nicht zu eigen machen kann. „Thomas von Aquin", bemerkt diesbezüglich Cl. Bäumker[1]), „reiht hier nicht schwächlich Altes und Neues, auch wo das Alte unhaltbar geworden ist, aneinander, sondern gibt entschlossen das hinfällige Alte — den rein begrifflichen Gottesbeweis auf, um das Neue — die kausale Beweisführung an seine Stelle zu setzen."

Seiner Überzeugung von der Beweisbarkeit des Daseins Gottes hat Thomas in seinen Gottesbeweisen lichtvollen Ausdruck verliehen. Namentlich sind die Gottesbeweise seiner theologischen Summe (I, 2, 3) ein Meisterwerk bestimmter, bündiger und klarer Argumentation. Wenn er auch frühere Vorlagen, darunter neben Aristoteles und Augustin auch Moses Maimonides benützt, so ist „die Konstruktion des Gedankens doch ganz selbständig entworfen. Die knappe, schlagende Formulierung und die durchsichtige Zusammenfassung ist geradezu klassisch."[2]) Wir können es uns nicht versagen, diesen Artikel, den der Dominikaner P. Thomas Pègues einen „großartigen Artikel, im gewissen Sinne den schönsten und inhaltsschwersten Artikel der theol. Summe"[3]) nennt, in deutscher, die Präzision des Originals nur schwer nachbildenden Übertragung vorzuführen.

„Die Existenz Gottes kann auf fünf Beweiswegen dargetan werden.

Der erste und klarere Weg ist derjenige, welcher

1) Bäumker, Witelo 302.

2) Bäumker, Archiv für Geschichte der Philosophie 1908, 132.

3) Pègues, Commentaire français littéral de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin. I Toulouse 1907, 110.

aus der Bewegung hergenommen ist. Es ist sicher und durch die Sinneserfahrung verbürgt, daß etwas in dieser Welt bewegt wird. Alles aber, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt. Denn es wird nichts bewegt, außer insofern es in der Möglichkeit zu jenem ist, zu welchem es hinbewegt wird. Es bewegt aber etwas, insofern es in Wirklichkeit ist. Denn bewegen ist nichts anderes als etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit herausführen. Aus der Möglichkeit kann aber etwas in die Wirklichkeit übergeführt werden, nur durch etwas, was in Wirklichkeit ist, wie das wirklich Warme z. B. das Feuer macht, daß das Holz, welches der Möglichkeit nach warm ist, der Wirklichkeit nach warm ist und es dadurch bewegt und verändert. Es ist aber nicht möglich, daß ein und dasselbe zugleich in Wirklichkeit und in Möglichkeit in ein und derselben Beziehung sei, sondern nur in verschiedenen Beziehungen kann dies der Fall sein. Was nämlich in Wirklichkeit warm ist, kann nicht zugleich in Möglichkeit warm sein, sondern ist zugleich kalt in Möglichkeit. Unmöglich ist es also, daß etwas nach derselben Beziehung und auf dieselbe Weise bewegend und bewegt sei, oder daß es sich selbst bewege. Es muß also alles, was bewegt wird, von einem anderen bewegt werden. Wenn also dasjenige, von welchem es bewegt wird, gleichfalls bewegt wird, dann muß dieses von einem anderen bewegt werden, und dieses wieder durch ein anderes. Man kann aber hier nicht ins Unendliche fortschreiten. Denn dann gäbe es kein erstes Bewegendes und infolgedessen auch kein anderes Bewegendes, weil die zweiten Bewegenden nur dadurch bewegen, daß sie von dem ersten Bewegenden bewegt sind, wie der Stock nur dadurch bewegt, daß er von der Hand bewegt ist. Folglich ist es notwendig, daß man an ein

erstes Bewegendes kommt, das von keinem bewegt wird; und darunter verstehen alle Gott.

Der zweite Weg geht vom Wesen der wirkenden Ursache aus. Wir finden in dieser sinnenfälligen Welt eine Ordnung der wirkenden Ursachen vor. Aber es findet sich nicht und ist auch nicht möglich, daß etwas die wirkende Ursache seiner selbst sei, weil es dann früher als es selbst wäre, was unmöglich ist. Es ist aber nicht möglich, daß man in der Reihe der wirkenden Ursachen ins Unendliche fortschreite, weil bei allen geordneten wirkenden Ursachen das Erste die Ursache des Mittleren und das Mittlere die Ursache des Letzten ist, möge das Mittlere aus mehreren oder nur einem bestehen. Wird aber die Ursache aufgehoben, dann wird auch die Wirkung aufgehoben. Folglich wird es, wenn es bei den wirkenden Ursachen kein Erstes gibt, auch kein Letztes und Mittleres geben. Wenn man aber bei den wirkenden Ursachen ins Unendliche fortschreitet, dann wird es keine erste wirkende Ursache und so weder eine letzte Wirkung noch mittlere wirkende Ursachen geben, was offenbar falsch ist. Mithin ist es notwendig, eine erste wirkende Ursache anzunehmen, die alle Gott nennen.

Der dritte Weg ist vom Möglichen und Notwendigen hergenommen und ist dieser folgende. Wir finden unter den Dingen einiges, welches vermag, zu sein, oder nicht zu sein, da es sich findet, daß einiges entsteht und vergeht und infolgedessen vermag, zu sein und nicht zu sein. Es ist aber unmöglich, daß alles, was derartig ist, immer sei, weil das, was vermag, nicht zu sein, einmal nicht ist.

Wenn demnach alles vermag nicht zu sein, dann wäre einmal nichts in Wirklichkeit. Aber wenn das wahr ist, dann wäre auch jetzt nichts. Denn das, was nicht ist, fängt zu sein an durch etwas, was ist. Wenn

also nichts Seiendes war, dann war es unmöglich, daß etwas zu sein anfing; und so wäre jetzt nichts, was offensichtlich falsch ist. Folglich ist nicht alles Seiende bloß möglich, sondern es muß ein Notwendiges unter den Dingen geben. Jedes Notwendige aber hat die Ursache seiner Notwendigkeit entweder anderswoher oder nicht anderswoher. Es ist nun unmöglich, daß man ins Unendliche gehe bei dem Notwendigen, welches eine Ursache seiner Notwendigkeit (anderswoher) hat, so wenig dies bei den wirkenden Ursachen möglich ist, wie eben dargetan wurde. Folglich muß man etwas setzen, was durch sich notwendig ist und die Ursache seiner Notwendigkeit nicht anderswoher hat, sondern vielmehr Ursache der Notwendigkeit für anderes ist. Und dieses nennen alle Gott.

Der vierte Weg wird von den Stufen hergenommen, die in den Dingen sich finden. Es findet sich nämlich in den Dingen etwas mehr und weniger Gutes, Wahres, Edles usw. Aber Mehr und Weniger werden von den verschiedenen Dingen ausgesagt, je nachdem sie in verschiedenem Grade sich dem, was es am meisten ist, nähern, wie mehr warm ist, was sich mehr dem am meisten Warmen nähert. Es gibt also etwas, welches das Wahrste, Beste, Edelste und folglich auch am meisten Seiendes ist. Denn was am meisten wahr ist, ist auch am meisten Seiendes, wie im 2. Buche der Metaphysik gesagt wird. Nun ist aber, was am meisten ein solches in einer Gattung genannt wird, die Ursache von allem, was zu dieser Gattung gehört; wie das Feuer, welches am meisten warm ist, die Ursache von allem Warmen ist, wie es an der gleichen Stelle bei Aristoteles heißt. Mithin gibt es etwas, das die Ursache des Seins, der Güte und jedweder Vollkommenheit in allen Dingen ist, und dies nennen wir Gott.

Der fünfte Weg wird von der Leitung der Dinge

genommen. Wir sehen nämlich, daß manches, was keine Erkenntnis besitzt, nämlich die Naturkörper, wegen eines Zweckes tätig ist, was daraus hervorgeht, daß sie immer oder meistens auf dieselbe Weise tätig sind, um das zu erreichen, was das beste ist. Hieraus ist offenbar, daß sie nicht durch Zufall, sondern aus einer Absicht zum Ziele gelangen. Dasjenige aber, was keine Erkenntnis hat, strebt nur in der Weise zum Ziele hin, daß es von etwas, was Erkenntnis und Verstand besitzt, dahin gelenkt wird, wie der Pfeil vom Schützen. Also gibt es ein intelligentes Wesen, durch welches alle Naturdinge zum Ziele hingeordnet werden, und dieses nennen wir Gott."

2. Das Wesen Gottes.

Thomas sucht sich Klarheit darüber zu verschaffen, ob und wie wir Gottes Wesen erkennen und diese Erkenntnis sprachlich ausdrücken können. Die Erkenntnis des Daseins von etwas birgt schon auch irgendwelche Kenntnis seines Wesens in sich. So schlägt denn auch die Erkenntnis, daß Gott existiert, die Brücke, auf welcher die menschliche Vernunft zur Erkenntnis dessen, was Gott ist, vordringen kann. Die Gottesbeweise erzeugen als wertvolles Endergebnis in unserem Geiste die Vorstellungen, daß Gott der erste unbewegte Beweger und damit reinster Akt ohne einen Hauch von Potentialität ist, daß er die erste Ursache alles Seienden und damit ein ens a se, der aus und durch sich Seiende ist, daß er ein schlechthin notwendiges und ein absolut vollkommenes Sein ist und als höchstes intelligentes Wesen die Welt regiert.

Um wenigstens im Umriß das Gottesbild, das dem Geiste des Aquinaten vorschwebte, zeichnen zu können, um die Antwort, die er auf seine schon in jungen

Jahren gestellte Lebensfrage: „Was ist Gott?" endgültig gegeben, kurz und bündig zu vernehmen, müssen wir zuvor seine Anschauungen über Natur, Wege und Wert unserer diesseitigen Gotteserkenntnis in den Hauptsätzen uns vergegenwärtigen.

Für die Bestimmung der Art und Weise, wie wir Gott erkennen und von Gott reden können, hatte Thomas treffliche Vorlagen und Vorarbeiten sowohl bei den Vätern (Augustinus, Pseudo-Areopagita, theologische Schriften des Boethius, Johannes von Damaskus) wie auch bei früheren Scholastikern (Präpositinus, Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales). In geschickter Verwertung und Weiterbildung dieser Vorarbeiten schlägt der Aquinate den sicheren Mittelweg ein zwischen Anthropomorphismus, der geschöpfliche Verhältnisse in Gott hineinträgt, und Symbolismus, demzufolge Gott für unser Erkennen und Reden absolut unerreichbar, das Unerkennbare bleibt.

Unsere Erkenntnis von Gott ist nach Thomas eine mittelbare, durch Gottes Wirkungen und Abbilder in der Schöpfung vermittelte, sodann eine analoge, d. h. durch Begriffe gebildet, welche in ihrer eigentümlichen Bedeutung den Geschöpfen zukommen, auf Gott aber nur in einem höheren auf dem Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Ursache und Wirkung, Gott und Geschöpf beruhenden Sinne zutreffen. Unsere Gotteserkenntnis ist weiterhin aus vielen inadäquaten Begriffen zusammengesetzt, welche das unendlich vollkommene, in sich unendlich einfache Wesen Gottes auf verschiedene Weise zum Ausdruck bringen. Unser Denken und Reden über Gott vollzieht sich auf dem Wege der Bejahung oder Ursächlichkeit, der Verneinung und der Steigerung, insofern wir die in den Geschöpfen uns entgegentretenden wirklichen Vollkommenheiten von Gott der Erst-

ursache bejahen, von Gott jede in den Geschöpfen liegende Unvollkommenheit wegdenken und die auf Gott übertragenen positiven Vollkommenheiten uns in unendlicher Steigerung denken (S. Th. I, 13). Wenn nun auch unsere diesseitige Gottesvorstellung eine mittelbare, analoge und zusammengesetzte ist und nur unvollkommen Gottes Wesen und Eigenschaften wiedergibt, so ist sie doch nicht Täuschung, sondern Wahrheit. Es ist in Gott etwas, was all diesen inadäquaten Begriffen zusammen objektiv entspricht, die absolute Fülle göttlicher Vollkommenheit (I. Sent. d. 2, 1, 7).

Diese Auffassungen über Natur und Wege unserer Gotteserkenntnis vorausgesetzt, legt sich uns nun die Frage vor, worin nach Thomas das metaphysische Wesen Gottes liegt, d. h. jene Grundbestimmung der göttlichen Substanz, welche nach unserer Auffassung Gott von allem Geschöpflichen unterscheidet und auf welche sich alle anderen Eigenschaften Gottes zurückführen lassen. Die Erklärer des Aquinaten haben ihn hier verschieden gedeutet. Nach den einen (Capreolus, Bannez, Molina usw.) hat Thomas dieses metaphysische Wesen Gottes in die Aseität, nach anderen (Johannes a Sto. Thoma, Gonet, Billuart) in das absolute aktuale Erkennen, nach wieder andern (Ferre, Godoy) in die absolute Immaterialität Gottes verlegt. Wenn man den hl. Thomas selbst reden läßt, dann ist sein metaphysischer Gottesbegriff das Sein schlechthin, die lauterste Wirklichkeit ohne jede Beimischung irgendwelcher Potentialität: „Das Wesen Gottes ist nichts anderes als sein Sein" (De ente et essentia c. 6). „In Gott ist sein Sein selbst seine Wesenheit" (I. Sent. d. 8, 1, 1).

Mit Recht ist deswegen Jahwe der Eigenname Gottes (S. Th. I, 13, 11). Dadurch, daß Gott der

schlechthin Seiende ist, in dem auch nicht ein Möglichkeitsschatten des Nichtseins sich findet, ist er vom geschaffenen Sein, das ein empfangenes, ein in bestimmte Klassen eingeengtes Sein ist, gänzlich unterschieden. Die Geschöpfe haben ein Sein, sind aber nicht das Sein, sie sind im Vergleich zu Gottes unendlicher Seinsfülle mehr ein Nichtsein als ein Sein.

Wenn Thomas das Ipsum esse als das metaphysische Wesen Gottes bestimmt, so versteht er darunter mitnichten das allgemeine abstrakte Sein, nicht das τὸ ὄν der Neuplatoniker. Es haben Joh. Huber, Oischinger, F. Delitzsch, d' Ercole u. a. mit Unrecht der thomistischen Gotteslehre Pantheismus vorgeworfen. Das „Sein selbst", das absolute Sein Gottes stellt inhaltlich etwas Reales, Konkretes, Persönliches vor. Das allgemeine Sein hingegen ist Erzeugnis der Abstraktion und ist als solches formell etwas Gedachtes, welches nur dadurch einen Grund in der Wirklichkeit hat, daß es bei der Analyse der aus der Wirklichkeit genommenen Begriffe als letztes allen Dingen gemeinsames und deswegen von allen Dingen aussagbares Element übrig bleibt. Thomas hat selbst eine scharfe Grenzlinie zwischen dem göttlichen Sein und diesem abstrakten Sein gezogen. Wenn wir sagen, bemerkt er: Gott ist das Sein, so verfallen wir keineswegs in die irrige Vorstellung, daß Gott das abstrakte Sein ist. Dieses abstrakte Sein ist so beschaffen, daß es in der objektiven Wirklichkeit ohne Zufügung und Bestimmung nicht sein kann, während hingegen das absolute subsistente göttliche Sein derart ist, daß ihm im Reiche des Wirklichen schlechterdings nichts addiert werden kann (De ente et essentia c. 6).

Das Ipsum esse unterscheidet sonach Gott vom geschöpflichen Sein, hebt Gott hinaus über alle Kate-

gorien des endlichen Seins, wahrt Gottes absolute Transzendenz. Dieses esse subistens als das realste und inhaltsvollste Sein läßt Gott in unendlichem Abstand vom abstrakten, inhaltsleersten Sein erscheinen. Dieses „Sein selbst" ist in Gott auch jene Grundeigenschaft, aus der alle göttlichen Eigenschaften sich ableiten lassen. Ebendeshalb, weil Gott der schrankenlos und absolut Seiende ist, muß er die ganze Vollkommenheit des Seins in sich vereinen (S. Th. I, 4, 2 und 3 m). Wenn wir diese Fassung des thomistischen Gottesbegriffes in ihre geschichtlichen Komponenten auflösen wollen, so hat Thomas sich hier als Theologen der Synthese im großen Stile erwiesen. Aristotelische Gedanken und die Spekulation Avicennas haben mit biblischen Ideen, mit der Lehre der Patristik (Pseudo-Areopagita, Augustin, Hilarius von Poitiers, Johannes von Damaskus), mit Anschauungen der Frühscholastik eines Anselm von Canterbury, Bernhard v. Clairvaux usw. im gestaltenden Geiste des Aquinaten sich verbunden und ausgeglichen. Es haben diese mannigfachen geschichtlichen Fäden sich unter der geschickten Hand des Meisters zu einem solch einheitlichen Bilde zusammengewoben, daß die besondere Färbung und Eigenart dieser geschichtlichen Bestandteile nur einem geübten Auge sich zeigt.

Daß der thomistische Gottesbegriff nicht bloße dürre Abstraktion ist, die für Willen und Leben nichts bietet, das kündet uns die deutsche Mystik des Predigerordens, die den Gottesbegriff des Aquinaten sich angeeignet und für das christliche Tugendstreben nutzbar gemacht hat. Des gemütstiefen Heinrich Seuse: „Usri-thunge, was got ist und wie got ist", ist nichts anderes als der Gottesbegriff des Aquinaten und Bonaventuras im reizenden Gewande der Mystik.

III. Gott und die Welt.

Die göttliche Schöpfungstat. Der Schöpfungsbegriff. Das Verhältnis zwischen Gott und der Welt ist durch die göttliche Schöpfungstat, durch den Schöpfungsbegriff bestimmt. Der durch den Schöpfungstheismus des Christentums geschärfte Blick des Aquinaten sieht hier unvergleichlich klarer und weiter als Aristoteles, der sich trotz namhafter Ansätze zum Schöpfungsgedanken nicht durchgerungen hat.

Die Schöpfungslehre des hl. Thomas ist von seinem Gottesbegriff durchherrscht. Sein Erweis für die Entstehung der Welt durch Gottes Schöpfungstat stützt sich auf die Gottesidee. Man muß mit Denknotwendigkeit annehmen, daß alles Seiende von Gott geschaffen ist. Was in einem Subjekt sich als etwas Mitgeteiltes findet, muß von einem Prinzip beursacht sein, in welchem es sich wesenhaft findet. Nun aber ist Gott das wesenhafte Sein, er besitzt das Sein in Kraft seines Wesens und er ist allein das wesenhafte Sein. Alles außergöttliche Sein ist ein mitgeteiltes Sein. Folglich ist alles Seiende von Gott hervorgebracht. Thomas benützt in seiner Darlegung über das Verhältnis des Mitgeteilten zum Wesenhaften einen neuplatonischen Gedanken des Liber de causis. Er glaubt sich auch im Einklang mit Plato, demzufolge vor jeder Vielheit die Einheit zu stehen hat — es ist dies ein pythagoreischer Gedanke — und mit Aristoteles, der lehrt, daß das am meisten Seiende und am meisten Wahre die Ursache alles Seienden und Wahren ist (S. Th. I, 44, 1).

Die Schöpfung besagt nach Thomas die Hervorbringung eines Dinges nach seiner ganzen Substanz, ohne daß zuvor irgend ein Substrat vorhanden ist, welches ungeschaffen oder von einem nichtgöttlichen Prinzip geschaffen wäre (S. Th. I, 65, 3). Schöpfung ist

also Substanzsetzung, Seinsetzung, Hervorbringung des Seins, insoweit es ein Sein ist (S. Th. I, 44, 2).

Die Schöpfung als Seinssetzung ist eigenste Tat Gottes. Unter allen Wirkungen ist ja die umfassendste und allgemeinste das Sein. Es kann dasselbe deshalb nur eigentümliche Wirkung der ersten und allgemeinsten Ursache sein. Das Sein schlechthin kann nur von Gott bewirkt werden, die geschöpflichen Ursachen können nur ein So- oder Anderssein, eine Besonderung und Beschränkung des Seins beursachen und zwar abhängig und getragen von der ersten Ursache (S. Th. I, 45, 5). Der Aquinate betont die Erschaffung dermaßen als ausschließliche Gottestat, daß nach ihm Gott kein Geschöpf als werkzeugliche Ursache an der Schöpfung teilnehmen lassen kann.

Zeitlichkeit der Welt. In Bestimmung des Weltanfanges lehrt Thomas, daß die Welt als Werk freien göttlichen Wollens nicht ewig sein muß und tatsächlich, wie die Offenbarung uns verkündet, auch nicht von Ewigkeit her dauert, sondern in der Zeit geschaffen ist (S. Th. I, 46, 1 u. 2). Dies vorausgesetzt, stellt er sich die Frage, ob die faktisch zeitliche Welt auch notwendig eine zeitliche sein muß oder anders ausgedrückt, ob die Vernunft apodiktisch beweisen kann, daß die Welt notwendig einen Anfang haben muß und folglich unmöglich von Ewigkeit her geschaffen sein kann. Während nun die arabischen Motakallimun, Bonaventura und die Mehrzahl der Scholastiker die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung als etwas innerlich Widerspruchvolles prinzipiell ablehnen, vertritt Thomas die These, daß wir vom zeitlichen Anfang der Welt nur Offenbarungsgewißheit besitzen und vom reinen Vernunftstandpunkte aus die Unmöglichkeit einer ewigen Weltschöpfung nicht mit Evidenz dartun können. Zu

dieser Stellungnahme ist der Aquinate durch den Einfluß des Moses Maimonides und noch mehr durch die apologetische Erwägung veranlaßt, daß man durch ein sich als zwingend ausgebendes rationelles Beweisverfahren für eine Glaubenslehre, das aber in Wirklichkeit nicht zwingend ist, dem Ansehen des Glaubens schade (S. Th. I, 46, 3).

Die göttliche Weltidee. Gott ist nicht bloß causa prima im Sinne der bewirkenden, substanz- und seinsetzenden Ursache, er ist auch vorbildliche Ursache alles Seienden. Indem Gott Substanz und Sein setzt, substanzialisiert er seine göttlichen Ideen.

Die Idee ist das Musterbild, wornach eine mit Vernunft und Freiheit begabte Wirkursache etwas hervorbringt. Die Idee ist Prinzip des Tätigseins und gehört als solches dem Bereiche des praktischen Wissens an; sie ist auch Prinzip des Erkennens und ist in dieser Hinsicht auch Ausgangspunkt des theoretischen Wissens (S. Th. I, 15).

Die Welt tritt uns als ein geordnetes Ereignis, nicht als ein Chaos von Zufälligkeiten entgegen. Die Weltdinge habe bestimmte feste Formen. Zur Hervorbringung jedweden Dinges ist aber ein Urbild erforderlich, damit die Wirkung eine bestimmte festumschriebene Form gewinnt. So verarbeitet der Künstler den Stoff zu bestimmten Formen auf Grund eines Urbildes, einer Idee, die ihm entweder die Außenwelt bietet oder die in seinem Geiste lebt. Die Ordnung und Bestimmtheit der Formen im Universum muß auf ein erstes Prinzip zurückgeführt werden, nämlich auf die göttliche Weisheit, welche die in der Unterschiedenheit der Weltdinge gründende Ordnung des Kosmos ausgedacht hat. In der göttlichen Weisheit sind demnach die urbildlichen Formen, die Ideen aller Dinge (S. Th. I, 44, 3).

Thomas von Aquin hat in seine Gottes- und Schöpfungslehre sonach die Theorie von den göttlichen Ideen aufgenommen. Er zeigt sich auch hier als den Theologen der Synthese und Vermittlung, indem er zwar der aristotelischen Kritik an der Ideenlehre Platons zustimmt, aber die Ideenlehre in der augustinischen Korrektur und Ausprägung rezipiert. In der Lehre vom göttlichen Exemplarismus geht Thomas auf dem Felde der Gottes- und Schöpfungslehre die gleichen Wege wie die (ältere) Franziskanerschule, wenn er auch in der erkenntnistheoretischen Verwertung dieses göttlichen Exemplarismus von seinem aristotelischen Standorte aus sich reserviert verhält.

Die Zweckordnung in der Welt. Aus allen Geschöpfen setzt sich das ganze Universum zusammen wie das Ganze aus den Teilen. Wenn wir nun den Zweck des Ganzen und seiner Teile feststellen wollen, dann zeigt sich uns die folgende Zweckordnung. Zuerst finden wir, daß die Teile wegen ihrer eigentümlichen Tätigkeiten vorhanden sind, daß z. B. das Auge zunächst des Sehens halber da ist. Fürs zweite beobachten wir, daß der niedrigere Teil des höheren und vornehmeren Teiles halber vorhanden ist, wie z. B. die Sinneskraft wegen des Verstandes oder die Lunge wegen des Herzens existiert. Fürs dritte läßt sich nicht leugnen, daß alle Teile insgesamt auf die Vollkommenheit des Ganzen hinzielen, wie die Materie ihr Ziel in der Form hat. Die Teile sind ja gleichsam die Materie des Ganzen. Endlich ist der ganze Mensch vorhanden wegen eines außer ihm liegenden Endzweckes, nämlich wegen des Besitzes Gottes. So ist also von den Bestandteilen des Universums jedwedes Geschöpf zunächst für seine eigene Tätigkeit und Vollkommenheit da. Weiterhin bestehen die niedrigeren Geschöpfe wegen der höheren und vor-

nehmeren. Die unter dem Menschen stehenden Dinge sind des Menschen wegen geschaffen. Alle einzelnen Kreaturen zielen hinwiederum auf die Vollkommenheit des Universums hin. Schließlich ist das ganze Universum mit all seinen Seiten auf Gott als Endzweck hingeordnet. In allen Geschöpfen spiegelt sich die göttliche Güte wieder zur Verherrlichung Gottes. Zu dieser Abbildung der göttlichen Güte hinzu haben die vernunftbegabten Geschöpfe noch auf eine besondere Weise Gott zum Endzweck, insofern sie durch ihre Tätigkeit, durch Erkennen und Lieben Gott erreichen können (S. Th. I, 65, 2).

Die göttliche Welterhaltung. Thomas von Aquin zeigt die Energie seines Schöpfungsbegriffes, und da dieser sich auf dem Gottesbegriff aufbaut, auch die eiserne Konsequenz seines Gottesbegriffes in der Lehre von der Erhaltung der Welt und vom Mitwirken Gottes mit der geschöpflichen Tätigkeit. Es ist in gleicher Weise Glaubens- und Vernunftwahrheit, daß die Geschöpfe von Gott im Dasein erhalten werden. Es ist dies nicht ein bloß negatives und indirektes Erhalten, nicht ein bloßes Nichtzerstören, sondern eine direkte positive Erhaltung, welche in einer fortwährenden Mitteilung des bei der Schöpfung verliehenen Seins, eine fortgesetzte Schöpfung ist. Das Sein jedes Geschöpfes ist so von Gott abhängig, daß die Dinge auch nicht einen Augenblick weiter bestehen könnten und in das absolute Nichts zurücksinken müßten, sobald sie nicht mehr durch die Tätigkeit göttlicher Kraft erhalten würden.

Der innere Grund hiefür liegt im Wesen alles geschaffenen Seins als eines mitgeteilten Seins, eines ens ab alio. Jede Wirkung ist insoweit von ihrer Ursache abhängig, als diese eben ihre Ursache ist. Wenn etwas nur Ursache des Werdens eines anderen ist, so

ist dies von ihm nur im Moment des Werdens abhängig, wie z. B. ein Haus nur in der Zeit, da es gebaut wird, vom Baumeister abhängig ist. Gott ist nun aber für die geschaffenen Dinge Ursache des Seins, nicht bloß des Werdens. Das geschaffene Sein ist wesentlich mitgeteiltes Sein, ens ab alio und dies nicht bloß im Moment der Entstehung, sondern auch in allen folgenden Momenten. Deshalb bedarf dieses mitgeteilte Sein nicht bloß im ersten Augenblick seines Daseins, sondern auch in jedem folgenden Moment Gottes, des wesenhaft und absolut Seienden, als des hinreichenden Grundes seines Daseins. Es verhält sich jede Kreatur zu Gott wie die Luft zur erleuchtenden Sonne. Wie die Sonne in ihrem Wesen Licht ist und die Luft nur durch Mitteilung des Sonnenlichtes hell und leuchtend wird, so ist auch Gott allein durch sein Wesen das Sein, weil eben sein Wesen das Sein ist, während hingegen jedes Geschöpf nur durch Teilnahme und Mitteilung ein Sein ist, da sein Wesen nicht sein Sein ist (S. Th. I, 104, 1).

Die göttliche Mitwirkung. Das Verhältnis Gottes zur Welt ist durch die Energie des thomistischen Schöpfungsbegriffes als ein Verhältnis der Transzendenz charakterisiert, insofern der unendliche Abstand zwischen Gott dem wesenhaften Sein und den Geschöpfen als mitgeteiltem Sein scharf betont wird. Die thomistische Auffassung der göttlichen Welterhaltung rückt Gott und die Welt trotz des unendlichen Abstandes in die innerste und innigste Nähe. Diese Immanenz Gottes in der Welt erscheint noch innerlicher und inniger im Lichte der thomistischen Lehre von der Mitwirkung Gottes mit den Handlungen, freien wie unfreien der Geschöpfe. Thomas findet hier die Mitte zwischen okkasionalistischer Verflüchtigung des geschöpf-

lichen Handelns und zwischen einer deistischen Zurückdrängung oder Ausschaltung des göttlichen Faktors.

Gott wirkt mit jedem Akt, den ein Geschöpf setzt, mit, er ist bei jeder geschöpflichen Handlung mittätig und zwar unter dem dreifachen Gesichtpunkt, unter welchem etwas ein Tätigkeitsprinzip sein kann, nämlich der Finalursache, der Wirkursache und der Formalursache. Als Zweckursache wirkt Gott bei jeder Handlung des Geschöpfes mit, insofern jede geschöpfliche Handlung eines wirklichen oder scheinbaren Gutes halber geschieht und nichts gut ist oder gut zu sein scheint, außer durch Ähnlichkeit mit dem höchsten Gut, mit Gott. Als Wirkursache ist Gott bei jeder Handlung der Kreatur deshalb tätig, weil bei einer Fülle aufeinander geordneter Tätigkeitsprinzipien das zweite Agens immer in Kraft des ersten Agens tätig ist. Das erste Agens bewegt nämlich das zweite zum Handeln. Und deshalb ist alles tätig in der Kraft Gottes selbst, der so die Ursache aller Tätigkeiten der Geschöpfe ist. Vom Standpunkt der Formalursache aus ist Gott dadurch Ursache der geschöpflichen Handlungen, daß er die Formen, die immanenten Prinzipien der Tätigkeiten, verleiht, erhält und zur Betätigung appliziert. Die Form ist aber dem tätigen Dinge immanent, und es steigert sich dieser Grad der Immanenz, der Innerlichkeit, je grundlegender und allgemeiner die Form ist. Die erste, allgemeinste und deswegen innerlichste Form in allen Dingen ist nun das Sein. Daraus nun, daß Gott im eigentlichen Sinne die Ursache dieses Seins ist, erklärt er sich nun, wie er in allen Dingen auf die innerlichste Weise tätig ist (S.Th. I, 105, 4. Vgl. De pot. 3, 7).

Dem Bereiche dieser göttlichen Kausalität entzieht Thomas keineswegs die freien Handlungen der vernünf-

tigen Geschöpfe. Er sieht auch keinerlei unlösbaren Widerspruch zwischen Gottes souveräner Allursächlichkeit und geschöpflicher Selbstbestimmung. „Der freie Wille ist die Ursache seiner eigenen Bewegung, weil der Mensch durch seinen freien Willen sich selbst zum Handeln bewegt. Aber es gehört keineswegs notwendig zum Begriff der Wahlfreiheit, daß das freie Wesen die erste Ursache seiner eigenen Betätigung ist gerade so wenig wie etwas, das die Ursache eines anderen ist, die erste Ursache desselben sein muß. Gott ist die erste Ursache, welche die naturhaft und unfrei wirkenden, wie auch die freitätigen Ursachen bewegt. Wie nun Gott den naturhaft wirkenden Ursachen dadurch, daß er sie bewegt, keineswegs ihre naturhafte Betätigung nimmt, so hat sein bewegender Einfluß auf die freiwillig wirkenden Ursachen keineswegs zur Folge, daß ihre Handlungen den Charakter des Freiwilligen verlieren. Im Gegenteil bewirkt er gerade durch seine Bewegung in diesen Wesen dieses Moment der Freiwilligkeit" (S. Th. I, 83, 1 ad. 3m).

Die göttliche Vorsehung und Weltregierung. Unter der göttlichen Vorsehung versteht der hl. Thomas den ewigen im göttlichen Intellekt vorhandenen Plan über die Hinordnung der Weltdinge zu ihrem Ziel. Die zeitliche Verwirklichung dieses ewigen Planes ist die göttliche Weltregierung.

Die Wirklichkeit der Vorsehung leitet Thomas von der Wahrheit ab, daß Gott die Ursache alles Guten in der Welt ist. Alles, was Gutes in der Welt ist, ist Gottes Werk. Gott schafft aber die Dinge durch seinen Intellekt. Deswegen muß ein ewiger Plan, ein ewiges Bild des Guten, das Gott schafft, im göttlichen Geiste vorhanden sein. Die Weltbetrachtung verkündet uns

nun nicht bloß, daß die Dinge als Substanzen, als Einzelwesen gut sind, sondern daß auch die Hinordnung der Dinge zu einem Zweck, zu einem letzten Zweck etwas Gutes ist. Mithin muß auch dieses Gut der Zweckordnung als Gottes Tat betrachtet werden. Folglich muß auch von dieser Ordnung im göttlichen Geiste ein ewiger Plan sein, d. h. es muß eine göttliche Vorsehung geben.

Die Universalität der göttlichen Vorsehung ist eine Folgerung aus der Universalität und Energie der göttlichen Ursächlichkeit. Da nämlich jedes tätige Prinzip wegen des Zweckes handelt, deswegen erstreckt sich die Hinordnung der Dinge auf ihren Endzweck seitens Gottes, d. h. die göttliche Vorsehung, soweit als die göttliche ursächliche Tätigkeit reicht, d. h. eben auf all das, was irgendwie ein Sein ist, auf alles Seiende in der Welt. In dieser Universalität der göttlichen Vorsehung liegt es auch begründet, daß es für Gott keine Überraschung, keinen Zufall, keine Durchkreuzung der Pläne gibt, wie dies beim Wirken der partikulären, geschöpflichen Ursachen der Fall ist.

Die Universalität der göttlichen Vorsehung läßt uns auch das Übel in der Welt verstehen. Da nämlich Gottes Vorsehung auf die Gesamtheit des Seienden sich ausdehnt, so kann sie ganz wohl in diesem und jenem Seienden einen Mangel zulassen, der die Vollkommenheit des gesamten Seins ermöglicht und fördert. Gäbe es gar keine Übel in der Welt, dann wäre auch viel Gutes gehindert. Es wäre das Leben des Löwen unmöglich ohne den Tod anderer Tiere und es hätte auch der Tugendheroismus der Martyrer nicht geleuchtet ohne die Wut der Verfolgung.

Auch die menschliche Willensfreiheit vereinbart sich mit dem universellen Charakter der göttlichen Provi-

denz. Der Akt nämlich, der aus dem freien Willen als einer partikulären Ursache entspringt, ist ein Bestandteil der Hinordnung alles Seins auf Gott, die Erstursache, und damit auch Inhalt der göttlichen Vorsehung. Über die gerechten Menschen waltet eine ausgezeichnetere Vorsehung als über die Gottlosen, da Gott von den Gerechten, von den Auserwählten all das ferne hält, was deren ewiges Heil endgültig vernichten könnte. Wenn Gott die Gottlosen von der Sünde nicht wegreißt, so sind sie damit keineswegs von seiner Vorsehung ausgeschlossen. Er erhält sie ja im Dasein.

Die universelle Ausdehnung der Vorsehung schließt keineswegs die Unmittelbarkeit derselben aus. Im göttlichen Weltplan ist nicht bloß das System der geschöpflichen Ursachen, sondern auch das System der Wirkungen dieser Ursachen enthalten. Bei der Ausführung des göttlichen Weltplanes in der Weltregierung bedient sich Gott geschöpflicher Mittelglieder, er leitet das Niedere durch das Höhere. Er bekundet hiedurch die Überschwenglichkeit seiner Güte, indem er auch den Geschöpfen die höhere Würde des Ursacheseins mitteilt (S. Th. I, 22).

IV. Die Natur der menschlichen Seele.

Der Mensch, der als Natureinheit von Geist und Stoff die Grenzmark zweier Welten ist, ist für Thomas von Aquin bevorzugter Gegenstand des philosophischen und theologischen Nachdenkens gewesen. Seine Psychologie, der umfassende Darlegungen der theologischen (S. Th. I, 75—90; 1 II, 22—48) und philosophischen Summe (S. c. G. II, 46—90), der Quaestiones disputatae usw. gewidmet sind, ist das Meisterstück seines Systems, ist zugleich auch jenes Gebiet, auf dem der

Aquinate unbeirrt durch zeitgenössische Gegenströmungen die Berechtigung der aristotelischen Philosophie erwiesen und durchgesetzt hat. Seine Seelenlehre ist zwar vorwiegend metaphysisch gerichtet und weist hier ewigwertige Gedanken auf, aber es fehlt ihr keinesfalls die empirische Orientierung. Seine Theorie der Gefühle (S. Th. 1 II, 22—44), seine Lehre von Gedächtnis und Gedächtnisübung (Kommentar zu Aristoteles De memoria et reminiscentia), seine Beobachtungen über Vorgang und Stufenfolge des Lehrens und Lernens (De verit. 11) sind recht beachtenswerte Proben einer introspektiven Analyse des Seelenlebens.

Das ganze psychologische Lehrgebäude unseres Scholastikers ist einheitlich und geschlossen errichtet auf dem Fundamente seiner Auffassung vom Wesen der Seele und vom Verhältnis der Seele zum Leibe.

Das Wesen der Seele. Bei der Untersuchung und Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele geht Thomas von der Erwägung aus, daß wir uns unter Seele das erste allen Lebewesen immanente Prinzip der Lebenserscheinungen und Lebensbetätigungen, deren vornehmste Selbstbewegung und Erkenntnis sind, vorstellen. Diese Erwägung führt zunächst zur Feststellung, daß die Seele nicht ein Körper sein kann. Es kann wohl etwas Körperliches ein Prinzip des Lebens sein, z. B. das Auge oder das Herz, aber nicht erstes Prinzip, tiefster immanenter Lebensgrund. Denn Lebensprinzip und lebendes Wesen zu sein, kommt nicht dem Körper zu, insofern er Körper ist. Denn sonst müßte jedes körperliche Ding selbst lebendig und Lebensprinzip sein. Wenn nun ein körperliches Ding Lebenserscheinungen aufweist und irgendwie Prinzip des Lebens ist, so ist der Erklärungsgrund hiefür das-

jenige, was diesen Körper eben zu diesem Körper macht. Dies ist aber sein Akt (seine Entelechie). Folglich ist die Seele als das erste Lebensprinzip eines Lebewesens, nicht ein Körper, sondern der Akt, die erste Wirklichkeit dieses Körpers. Thomas schließt sich damit der aristotelischen Seelendefinition an, wornach die Seele die erste Wirklichkeit (Entelechie), der Grundakt eines physischen lebensfähigen Organismus ist (S. Th. I, 75, 1).

Von der Betrachtung der Seele überhaupt geht Thomas zur näheren Bestimmung des Wesens der menschlichen Seele über. Unter der menschlichen Seele verstehen wir allgemein das erste und immanente Prinzip der intellektuellen Betätigung. Thomas erweist nun die Unkörperlichkeit, Immaterialität und dann die Substantialität der menschlichen Seele. Beim Erweis der Unkörperlichkeit geht er von der menschlichen Denktätigkeit aus. Es ist Tatsache, daß der Mensch durch seinen Intellekt die Naturen aller Körper erkennen kann. Das erkennende Prinzip darf nun nichts von den Objekten, welche es erkennt, als physische Beschaffenheit in sich haben. Dadurch würde eben die Erkenntnis der Objekte behindert, wie z. B. die Zunge, wenn sie bitter affiziert ist, nicht den Geschmack des süßen, sondern stets den Geschmack des bitteren hat. So könnte auch das intellektuelle Prinzip, die menschliche Seele, unmöglich alle Körper erkennen, wenn sie selbst in sich die Natur eines Körpers hätte. Es hat eben jedes körperliche Sein eine determinierte Natur. Wenn die Menschenseele als das Prinzip der intellektuellen Tätigkeit die Natur des Körpers an sich hätte oder wenn sie ihre Denktätigkeit durch körperliche Organe vollziehen würde, dann wäre sie dermaßen determiniert und beschränkt, daß sie unmöglich die Wesen-

heiten aller körperlichen Dinge erkennen könnte. Diese ungehinderte Expansivkraft des menschlichen Denkens ist sonach der Beweis dafür, daß die Menschenseele, das Prinzip und die Trägerin dieser Denkkraft, etwas unkörperliches, immaterielles ist (S. Th. I, 75, 2). Anderswo (S. Th. I, 50, 1; S. c. G. II, 49) begründet Thomas die fundamentale Verschiedenheit der intellektiven Seele vom Körper aus dem Selbstbewußtsein, aus der Fähigkeit des Intellekts, über sich selbst und seine Tätigkeit zu reflektieren.

Aus der Immaterialität der menschlichen Seele läßt sich auch ihre Substantialität leicht ableiten. Die Subsistenz des Prinzips geistiger Tätigkeit ergibt sich nämlich daraus, daß dasselbe eine Funktion ausübt, an welcher der Körper nicht teil hat. Was aber durch sich selbst tätig ist, das ist auch durch sich selbst. Der Art und Weise des Tätigseins entspricht eben die Art und Weise des Seins und umgekehrt (S. Th. I, 75, 2). Wenn gesagt wird, daß die geistige Tätigkeit eine Funktion ist, an der der Leib nicht teilhat, so ist damit gemeint, daß der Körper zum Denken und Wollen nicht als Organ geistiger Tätigkeit erforderlich ist. Wohl aber kommt die Mitwirkung des Körpers unter dem Gesichtspunkte des Inhalts des menschlichen geistigen Erkennens, der Zuleitung von Erkenntnismaterial an den Intellekt in Betracht (ebd. ad 3m).

Durch die Subsistenz unterscheidet sich die Menschenseele durchgreifend von der Tierseele. Denn nach aristotelischer Lehre erfolgt unter allen Lebensbetätigungen nur das Denken ohne körperliches Organ; bei der Sinnestätigkeit sind körperliche Organe beteiligt, vollzieht sich eine Alteration körperlicher Art. Die Seele, welche Prinzip ausschließlich von Sinnestätigkeiten und nicht

von geistigen Funktionen ist, und das ist die Tierseele, besitzt keine von der Materie subjektiv unabhängige Tätigkeit und folglich auch kein von der Materie unabhängiges selbständiges Sein (S. Th. I, 75, 3). Thomas vertritt so mit Entschiedenheit die Immaterialität und Substantialität der Menschenseele. Eine aktualistische Seelenauffassung kommt für ihn in keiner Weise in Betracht. Gerade durch diese Betonung der Substantialität ist der Beweis für die Geistigkeit der Menschenseele abgeschlossen und ihre Grundverschiedenheit von der Tierseele dargetan. Die geistige Natur der Seele wird noch mehr ins Licht gerückt durch den Nachweis, daß sie wie überhaupt jede geistige Substanz, welche allgemeine Formen erkennt, nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Es ist an sich schon jede Seele nicht aus Materie und Form zusammengesetzt. Es liegt nämlich im Begriff der Seele, Akt, erste Wirklichkeit des Körpers zu sein. Die Materie als Potenz kann aber nie Teil des Aktes sein. In besonderem Maße aber läßt sich die Nichtzusammensetzung der Menschenseele wie der geistigen Substanzen überhaupt aus Materie und Form daraus ersehen, daß im Denken die allgemeinen Formen erkannt werden. Wäre in der Seele Materie vorhanden, dann würden die Formen als individuelle im Denken erfaßt werden. Denn alles, was in einem Subjekte rezipiert wird, wird eben der Natur und Eigenart dieses Subjekts entsprechend rezipiert. Die Sinnespotenzen, die sich körperlicher Organe bedienen, fassen nur individuelle Formen auf (S. Th. I, 75, 5).

Aus der Geistigkeit und Substantialität unserer Seele ergibt sich auch ihre Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit. Die Seele kann nicht per accidens zerstört werden, d. h. nicht dadurch, daß etwas anderes,

mit dem sie verbunden ist, zerstört wird. So gehen die Akzidenzien und die materiellen Formen zugrunde, wenn das Ganze zerstört wird. So vergehen auch die Tierseelen, sobald der Körper vernichtet wird. Sie sind eben keine subsistenten Wesen. Die Menschenseele hingegen stellt ein subsistentes Sein dar und hört deswegen nicht auf zu sein, wenn etwas anderes mit ihr verbundenes, also der Leib zerstört wird.

Die Menschenseele kann auch nicht per se, in sich selbst zerstört werden. Dies liegt auch in ihrer Eigenart als subsistenter Form begründet. Denn das, was in sich einem Dinge zukommt, ist von ihm untrennbar. Das Sein kommt nun per se der Form zu, die ja Akt, erste Wirklichkeit ist. Deshalb erhält die Materie dadurch Sein und Wirklichkeit, daß sie mit der Form verbunden ist, und tritt dadurch Zerstörung in der Materie ein, daß die Form von ihr getrennt wird. Es ist aber schlechterdings unmöglich, daß die Form von sich selbst getrennt werde. Also ist es unmöglich, daß eine subsistente Form zu sein aufhöre. An dieses ontologische Argument reiht sich noch ein psychologisches. Es wohnt der Menschenseele das naturhafte Verlangen inne, immerdar zu sein. Ein solch naturhaftes Sehnen kann aber nicht eitler Trug sein. Also ist die menschliche Seelensubstanz unsterblich (S. Th. I, 75, 6).

Verhältnis von Seele und Leib. Die Frage nach der Natur der Menschenseele findet ihre Weiterführung und volle Beleuchtung in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis von Seele und Leib. Gerade in der Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib tritt uns philosophiegeschichtlich ein Charakteristikum der thomistischen Spekulation entgegen. Von hier aus läßt sich sein psychologisches Lehrgebäude in seiner Gesetzmäßigkeit und Konsequenz am ehesten

überschauen, von diesem Standorte aus läßt sich namentlich seine Erkenntnistheorie am richtigsten beurteilen. Thomas verläßt hier die platonischen Pfade, die Augustin, Hugo von St. Viktor und auf weiten Strecken auch die ältere Franziskanerschule gewandelt sind. Nach dieser platonischen Auffassung liegt bei der Bestimmung des Menschenwesens dermaßen der Akzent auf der Seele, daß schließlich die Seele der wahre Mensch ist und der Leib nur als Organ der Seele, nicht als Wesensteil im Menschenganzen erscheint.

Dieser Auffassung gegenüber betont Thomas, an Aristoteles sich anschließend, daß die Seele nicht der Mensch ist. Denn die sinnliche Wahrnehmung ist sicherlich eine menschliche Tätigkeit, zugleich aber eine Tätigkeit nicht ausschließlich der Seele. Folglich ist auch der Mensch in seinem Sinn nicht ausschließlich Seele, sondern ein Kompositum aus Leib und Seele (S. Th. I, 75, 4). Thomas findet in der Bestimmung des Menschenwesens die Mitte zwischen Spiritualismus und Materialismus.

Zur Feststellung nun des wirklichen Verhältnisses zwischen Seele und Leib verwendet Thomas den Hylomorphismus, die aristotelische Lehre von Materie und Form; Albert der Große hatte diese Theorie schon in weitem Umfang adaptiert, Thomas hat die Auffassung seines Lehrers weiterentwickelt, geklärt und systematisiert.

Es wird gut sein, wenn wir zuvor uns die Grundzüge der aristotelischen Lehre von Materie und Form, wie sie sich im philosophischen Denken des Aquinaten reflektiert vergegenwärtigen. Die Wesenskonstitutive der physischen Dinge sind Materie und Form. Jedes Naturding ist die Synthese von Materie und Form. Die Materie ist das rein Bestimmungslose

und deshalb das Allbestimmbare, sie ist das allgemeine Substrat aller Naturdinge. Sie steht an der Grenzmark zwischen Wirklichkeit und Nichts, sie ist das nicht wirklich Seiende, aber alles werden Könnende, sie ist pure, jedoch reale Potentialität der gesamten physischen Natur. Darin erschöpft sich ihre Entität.

Das aber, wodurch die Materie ein wirkliches und ein spezifisch differenziertes Sein wird, ist die Form. Sie ist das Seinsprinzip und da aus dem Sein auch das Tätigsein fließt, auch das Tätigkeitsprinzip des Dinges. In der Form tritt uns auch das ideale Moment im Dinge entgegen. In der Form erscheint das Naturding als Abbild göttlicher Idee, in der Form ist das Ding auch erkennbar.

Wenn wir das Verhältnis dieser beiden konstitutiven Grundelemente noch näher präzisieren, so ist die Materie (Potenz) das passive Sein und Wirken empfangende Prinzip, die Form (Akt) das aktive, Sein und Wirken gebende Prinzip. Der Gegensatz von Materie und Form findet seinen Ausgleich in einem dritten, in der Substanz des Naturdinges als dem Kompositum von beiden. Nicht die Materie und nicht die Form allein sind das Wesen des physischen Dinges, sondern beide mitsammen. Die Materie hat für sich allein keine eigene Existenz, sie hat Realität nur in der Verbindung mit der Form. Wie keine eigene Existenz, so hat die Materie auch keine eigene Erkennbarkeit, sie ist nur durch die Form erkennbar. Während die Materie nicht einmal durch Gottes Kausalität getrennt von der Form existieren könnte, ist es möglich und wirklich, daß die Form ohne der Stütze der Materie zu bedürfen, für sich selbst existiere. Man unterscheidet darnach subsistente und nichtsubsistente Formen. Erstere sind die geistigen Wesen, die reinen Geist-

substanzen und die menschliche Seele. Letztere sind die Formalprinzipien aller unvernünftigen Naturdinge, von der Tier- und Pflanzenseele angefangen. Wenn man von Materie und Form redet, so denkt man an die „erste Materie" und an die „substantielle Form". Von der substantiellen Form ist die akzidentelle Form wohl zu unterscheiden. Die substantiale Form, die Wesensform, konstituiert eine Substanz als solche in ihrem Sein, gibt das primäre und spezifische Sein. Die akzidentelle Form hingegen tritt zu einer bereits fertigen, im Sein konstituierten Substanz hinzu und verleiht ein sekundäres Sein.

Thomas überträgt nun den von ihm ausgebildeten aristotelischen Hylomorphismus auf das psychologische Gebiet, indem er das Verhältnis von Seele und Leib in der folgenden Grundthese ausspricht: „Das Prinzip der Denktätigkeit, die vernünftige Seele ist die Wesensform des menschlichen Leibes."

Der Aquinate begründet diesen Satz zunächst aus der Tätigkeit des intellektuellen Erkennens. Dasjenige, was in einem Dinge erster und tiefster Tätigkeitsgrund ist, ist auch die substantielle Form, die Wesensform des Dinges, dem diese Tätigkeit zugeschrieben wird. Der Grund hiefür liegt darin, daß nichts tätig ist, außer insofern es im Akt ist. Jedes Ding ist deshalb durch das nämliche, wodurch es im Akt ist, wodurch es das primäre und spezifische Sein hat, auch in Aktion, in Tätigkeit. Die Seele ist nun der erste und tiefste Tätigkeitsgrund in allen Stufen lebendiger Wesen. Alle Betätigungen und Erscheinungen des vegetativen, sensitiven und intellektuellen Lebens im Menschen haben in der Menschenseele ihren ersten und tiefsten Tätigkeitsgrund.

Folglich ist das Prinzip unserer Denktätigkeit, mag

man es Intellekt oder intellektuelle Seele nennen, die Wesensform im Menschen, die Form des Leibes.

Wenn jemand der Stringenz dieses Syllogismus sich entwinden will und die Geistseele nicht als Form des Leibes annehmen will, der muß dann einen anderen Modus sich zurechtlegen, nach welchem der Denkakt als Akt des Menschen, als Funktion des menschlichen Ich sich erklären und begreifen läßt. Es sagt ja jedem sein Selbstbewußtsein, daß sein Ich es ist, welches den Denkakt setzt. Thomas geht nun die geschichtlich ihm vorliegenden Erklärungsversuche, welche den Denkakt als Akt des menschlichen Ich hinstellen wollen, ohne die Seele als Wesensform des Leibes anzunehmen, der Reihe nach durch, er ist von keinem dieser Lösungsversuche befriedigt. Nur die aristotelische Lehre, daß das intellektive Prinzip im Menschen die substantiale Form des Leibes ist, läßt es nach Thomas uns verstehen, daß „dieser einzelne Mensch den Denkakt setzt". Einen weiteren Beweis für seine These stützt Thomas auf die Betrachtung der spezifischen Natur des Menschen. Die Natur eines Dinges bekundet sich in seiner Tätigkeit. Die dem Menschen als Menschen eigentümliche Tätigkeit ist das Denken, da er hiedurch alle anderen Lebewesen überragt. Folglich ist die spezifische Natur des Menschen durch das Prinzip der Denktätigkeit in ihm bestimmt. Die Spezifizierende aber in einem Dinge ist seine Wesensform. Folglich ist das Prinzip der Denktätigkeit im Menschen, seine vernünftige Seele die Wesensform des Menschen (S. Th. I, 76, 1).

Die Geistigkeit und Substantialität der Menschenseele ist dadurch, daß man sie als Wesensform des Leibes auffaßt, keineswegs beseitigt. Je höher und erhabener nämlich eine Form ist, desto mehr beherrscht sie die körperliche Materie, desto weniger geht sie im Ma-

teriellen auf, desto mehr wahrt sie sich eine der Materie entzogene Tätigkeit. Die menschliche Seele, die den Höhegrad der substantialen Formen darstellt, ist durch ihre eigene Kraft über der körperlichen Materie erhaben, insofern sie eine Tätigkeit und Kraft besitzt, an der die körperliche Materie keinen Anteil hat. Dies ist die Denkkraft (ebenda).

Thomas gibt seiner Grundthese, daß die vernünftige Seele Wesensform des menschlichen Leibes ist, durch mehrere andere Sätze eine nähere Bestimmung und Beleuchtung. Gegenüber dem Monopsychismus des Averroes erweist er, daß es so viele intellektuelle Prinzipien, so viele substantiale Formen gibt, als menschliche Leiber existieren (S. Th. I, 76, 2). Weiterhin nimmt er im einzelnen Menschen nur eine einzige Seele an, die Geistseele. Diese numerisch eine Geistseele ist Prinzip des geistigen, sensitiven und vegetativen Lebens im menschlichen Individuum, sie ist die eine Quelle der Denkfähigkeit, der Empfindungsfähigkeit und des physischen Lebens im Menschen (a 3). Diese Geistseele ist zugleich auch die einzige substantiale Form im Menschen. Wie die Geistseele virtuell die sensitive und vegetative Seele in sich befaßt, so enthält sie auch virtuell alle niederen substantialen Formen und vollzieht allein durch sich diejenigen Funktionen, welche diese niederen substantialen Formen, die Tierseele im Tiere, die Pflanzenseele in der Pflanze ausüben (a 4). Da die Geistseele substantiale Form, die einzige substantiale Form des Menschen ist, deshalb ist auch die Verbindung von Leib und Seele eine unmittelbare und wird durch keinerlei akzidentelle Bestimmtheiten oder durch eine körperliche Form vermittelt und ermöglicht (a 6 und 7). Weil die Seele Wesensform des Leibes ist, deshalb ist sie ganz im ganzen Leibe und ganz in jedem ein-

zelnen Teile des Leibes. Die Wesensform ist eben die Vollkommenheit des Ganzen und der Teile zugleich. Dadurch, daß die Seele ihrer Wesenheit nach im ganzen Leibe ist, ist keineswegs ausgeschlossen, daß sie ihre Kraft und Wirksamkeit an bestimmten Teilen, wie im Gehirn und an den Sinnesorganen, besonders entfaltet (a 8).

In dieser Weise hat Thomas von Aquin die Idee der substantialen Form auf das Verhältnis von Seele und Leib im Menschen angewendet, konsequent durchgeführt und dadurch die Wesenseinheit des Menschen in einer scharfen Fassung gekennzeichnet.

Diese Lehre des hl. Thomas, namentlich die entschiedene Betonung der Einheit der substantialen Form im Menschen wurde von den Franziskanertheologen als Neuerung empfunden und bekämpft. Daß John Peckham gerade dieser Lehre halber dem hl. Thomas in Paris scharf entgegengetreten ist, ist uns schon aus der obigen Lebensskizze des Aquinaten bekannt. In Wilhelms de La Mare Correctorium fratris Thomae bildet der thomistische Artikel, daß im Menschen nur eine substantiale Form sich findet, einen Hauptpunkt unter den beanstandeten thomistischen Sätzen. Die Dominikaner, welche gegen Wilhelm de La Mare schrieben, haben in dieser Frage den hl. Thomas energisch verteidigt. Demselben Zwecke dienten die Traktate De unitate formae von Wilhelm von Hotun, Thomas von Suttona und besonders Ägidius von Lessines. Auch in der Quodlibetalienliteratur aus der Schule des hl. Thomas wird dieser Lehrpunkt eingehend behandelt. Die Definition des Konzils von Vienne gegen den Franziskaner Petrus Johannis Olivi, daß die vernünftige Seele die unmittelbare Wesensform des Leibes ist, hat der Be-

kämpfung der Psychologie des hl. Thomas ein Ziel gesetzt. Es kommt ja sicherlich die Auffassung des Aquinaten vom Verhältnis zwischen Seele und Leib dem Wortlaut des Konzils näher als die Doktrin seiner Gegner. Der Kanonist Johannes Andreä († 1348) verweist in seiner Erklärung des Konzilstextes ausdrücklich auf den hl. Thomas. „Der Wißbegierige, der sich hierüber näheren Aufschluß wünscht, wird ihn in der Summa des hl. Thomas finden."

Die thomistische Doktrin über das Verhältnis von Seele und Leib lebt in der thomistischen Philosophie weiter. Kardinal Mercier hat in seiner modernen Forderungen und Forschungen reichlich Rechnung tragenden Psychologie das Verhältnis von Seele und Leib strenge im Sinne des hl. Thomas aufgefaßt und keinerlei Widerspruch zwischen dieser Fundamentalthese und sicheren Resultaten der experimentellen Psychologie gefunden. Ja, er hat darauf hingewiesen, daß gerade von dieser Lehre aus sich die Eigenart des menschlichen Denkens am besten erklären lasse.

V. Das geistige Erkennen des Menschen.

Die Seele ist in der Auffassung des hl. Thomas eine geistige Substanz, welche als wahre und einzige Wesensform unmittelbar mit dem Leibe geeint ist und tiefster Grund aller menschlichen, geistigen, sensitiven und vegetativen Lebensbetätigungen ist. Die Seele übt diese Funktionen höheren und niederen Lebens nicht unmittelbar durch sich selbst, durch ihre Wesenheit aus, sondern durch *reale Potenzen*, durch Kräfte, mit denen sie ausgestattet ist und welche von ihr real verschieden sind. Diese Seelenkräfte werden durch die entsprechenden Akte, und da diese wieder durch ihre Objekte bestimmt sind, zuletzt durch die eigentümlichen

Objekte (Formalobjekte) der Tätigkeiten spezifiziert und klassifiziert (S. Th. I, 77, 1—3).

Indem Thomas einen realen Unterschied zwischen Seelenkräften und Seelensubstanz betont, verläßt er die Anschauungen Augustins, Wilhelms von Auvergne u. a. und schließt sich der aristotelischen Vermögenstheorie, die durch Avicenna weitergebildet worden ist, innigst an.

Mit Aristoteles nimmt er fünf Grundarten von Seelenkräften an: Die vegetativen Vermögen, die Kräfte der Sinneswahrnehmung, das Begehrungsvermögen, das Vermögen der willkürlichen Bewegung und die intellektuellen Potenzen (S. Th. I, 78, 1). Was nun die für den Erkenntnisvorgang bedeutsamen Potenzen betrifft, so gliedern sich die Vermögen der sinnlichen Wahrnehmung in die fünf äußeren Sinne und in die vier inneren Sinne; nämlich in den Gemeinsinn, in die Phantasie, in die sinnliche Urteilskraft und in das sinnliche Gedächtnis (S. Th. I, 78).

Wie Thomas in der Klassifizierung und Beschreibung der äußeren Sinneskräfte sich eng an Aristoteles und auch Avicenna anschließt, so beschreitet er auch in der Darstellung der höheren Seelenkräfte aristotelische Wege. Gerade in der Art und Weise, wie unser Scholastiker die menschliche Denkkraft und Denktätigkeit analysiert, kommt der aristotelische Charakter seiner Erkenntnispsychologie gegenüber der augustinischen Noetik der Franziskanerschule am schärfsten zum Ausdruck. Der durchgreifende Unterschied beider Richtungen, die wir als Aristotelismus und Augustinismus bezeichnen dürfen, ist durch das folgende Gegensatzepaar markiert: Plato, Augustinus und die Franziskaner Bonaventura, Matthäus von Aqua-

sparta, John Peckham, Roger Marston, Wilhelm von Falgar usw. betonen entschieden die Aktivität der Erkenntniskraft, das vitale und subjektive Element in der Genesis des menschlichen Erkennens.

Thomas von Aquin mit seiner Schule (Thomas von Suttona, Bernhard von Trilia, Johannes von Neapel usw.) hebt im Anschluß an Aristoteles den passiven und rezeptiven Charakter der Erkenntnis hervor und sieht im Erkennen eine Verähnlichung des erkennenden Subjekts mit dem erkannten Subjekt, ein bildhaftes Ergreifen der Wirklichkeit. Der zweite Gegensatz, der sachlich mit dem soeben gekennzeichneten sich innig berührt, ist der folgende: Bei Plato, Augustinus und den Franziskanern stehen sinnliche Wahrnehmung und das intellektuelle Erkennen mehr äußerlich und unvermittelt nebeneinander. Das sinnliche Erkennen wird in seiner Bedeutung für das geistige Erkennen herabgedrückt. Die Erkenntnis des Unkörperlichen gewinnt nach den Franziskanern, vor allem nach Matthäus von Aquasparta, dem scharfsinnigsten Vertreter der Franziskanerschule, die Seele nicht aus den Sinnen, sondern sieht dasselbe entweder durch Besinnung auf sich selbst oder in den ewigen Ideen. Thomas hingegen verteidigt im engen Anschluß an den Stagiriten einen innigen und inneren Zusammenhang zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis, insofern nach ihm der Gesamtinhalt des geistigen Erkennens im Grunde durch die Sinne vermittelt und zugeleitet wird. Thomas von Aquin hat die Art und Weise, wie der Mensch das Körperliche intellektuell erkennt, zur Norm und zum Kanon der menschlichen geistigen Erkenntnis überhaupt gemacht, also auch der geistigen Erfassung un-

körperlicher Wirklichkeiten und Werte. Es ist einleuchtend, daß diese Auffassung vom Verhältnis zwischen Sinneswahrnehmung und geistigem Erkennen das Echo der thomistischen Lehre von der Geistseele als der substantialen Form des Leibes ist. Die Anschauung der Franziskanerschule repräsentiert die vorwiegend spiritualistische Bestimmung des Menschenwesens durch Augustinus. Sehen wir nun, ob und inwiefern diese allgemeine Charakteristik im Detail der thomistischen Erkenntnispsychologie sich bewahrheitet.

Sogleich zu Beginn seiner Abhandlung über die intellektuellen Potenzen betont Thomas entschieden den passiven, rezeptiven Charakter unseres Intellekts. Er beruft sich hiebei auf den Ausspruch des Aristoteles, daß das Denken im gewissen Sinne etwas Passives sei, und daß der Intellekt einer leeren Tafel, auf „der nichts geschrieben steht", gleiche. Passivität besagt hier nicht ein Leiden, eine physische Alteration, sondern bedeutet so viel als in Potenz zu etwas sein. Der menschliche Intellekt, der den untersten Grad im Reiche der Geistwesen einnimmt und im größten Abstande vom göttlichen Intellekt, dem reinsten Akte, sich befindet, steht in Potenz zu allem Intelligiblen, zu all dem, was Objekt des geistigen menschlichen Erkennens sein kann. Unser Intellekt ist eine passive Potenz (S. Th. I, 79, 1 u. 2).

Wiederum mit Berufung auf Aristoteles, demzufolge „in anima est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere" nimmt Thomas einen intellectus agens, einen tätigen Intellekt an, d. h. eine Kraft im menschlichen Geiste, welche durch Heraushebung (Abstraktion) des Allgemeinen, Ideellen aus dem durch die Sinne zugeführten Erkenntnismaterial wirklich intelligible Denkinhalte zubereitet. Es sind näm-

lich die aus der Außenwelt durch die äußeren und inneren Sinne an die Pforten des Intellekts geführten Erkenntnisinhalte, weil materiell und individuell bestimmt, nicht schon der Wirklichkeit, sondern erst nur der Möglichkeit nach intelligibel. Damit sie nun der Wirklichkeit nach intelligibel werden, d. h. für den auf das Allgemeine und Ideale gerichteten Geist ein proportioniertes Erkenntnisobjekt abgeben können, müssen wir im Intellekt selbst eine Kraft annehmen, die diese Erkenntnisformen ihrer materiellen und individuellen Bestimmtheiten entkleidet. Diese aktive Energie ist eben der tätige Intellekt. J. Mausbach verdeutlicht diese Funktion des tätigen Intellekts durch einen modernen Vergleich: „Es sind gleichsam Röntgenstrahlen, die auf das sinnliche Vorstellungsbild fallen und seinen geistigen Wesenskern auf die lichtempfindliche Tafel der Vernunft werfen."[1]) Der tätige Intellekt ist etwas aktives, da nur ein selbst aktives Prinzip etwas anderes aus der Potenz in den Akt überführen kann (S. Th. I, 79, 3). Durch die Annahme des intellectus agens retraktiert Thomas keineswegs seine These von der Passivität des Intellekts. Denn der intellectus possibilis, diejenige geistige Kraft, in welcher das geistige Erkennen sich vollzieht, ist etwas Passives. Er verhält sich zu den vom tätigen Intellekt zubereiteten Denkbildern (species intelligibilis) rezeptiv und wird durch diese zum Erkenntnisakt geführt. Bonaventura hingegen sieht nicht bloß im tätigen Intellekt eine aktive Energie, nach ihm ist auch der intellectus possibilis nicht rein passiv, sondern mit physischer

1) J. Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1911, 11.

Aktivität ausgestattet (In II. Sent. d. 24 p. 1 a 2 q. 4). Gegenüber der averroistischen Deutung und Trübung der freilich nicht recht klaren aristotelischen Lehre vom intellectus agens, wornach derselbe eine von der individuellen Menschenseele verschiedene und getrennte einzige Intelligenz ist, hebt Thomas ganz entschieden hervor, daß der tätige Intellekt etwas in und an der Seele, eine Fähigkeit der Seele ist und deshalb so vielfältig sich findet, als es menschliche Seelen gibt (S. Th. I, 75, 4. u. 5).

Tritt bei der thomistischen Lehre von den intellektiven Potenzen, also vom subjektiven Faktor des Erkennens die Passivität der Erkenntniskraft ins Licht, dann kommt bei der Besprechung der Erkenntnisgegenstände, also des objektiven Faktors im menschlichen Erkennen, mehr das zweite charakterisierende Merkmal der thomistischen Erkenntnislehre zur Geltung, nämlich der innige Zusammenhang zwischen sinnlicher Wahrnehmung und geistiger Erkenntnis und die Normierung des menschlichen geistigen Erkennens überhaupt durch die intellektuelle Erfassung des Körperlichen. Äußerlich zeigt sich dies dadurch, daß er seine Abhandlung über die Erkenntnisobjekte mit den körperlichen Dingen eröffnet. In der Bestimmung der Art und Weise, wie die sinnenfälligen Dinge von uns geistig erfaßt werden, geht Thomas stufenweise vor. Zuerst stellt er den Satz auf, daß die Seele durch den Intellekt die Körper auf eine immaterielle, notwendige und allgemeine Weise erkennt. Gegenüber Plato, der die Körperwesen aus dem Gesichtskreis rein geistigen Erkennens entrückt, weil er den allgemeinen, notwendigen Charakter der geistigen Erkenntnisse mit der individuellen und kontingenten Natur der Sinnendinge nicht vereinbaren

konnte, gegenüber Plato lehrt Thomas einmal, daß unser Intellekt tatsächlich die körperlichen Dinge erkenne und sodann, daß diese Erkenntnis ganz wohl das Gepräge des Immateriellen, Allgemeinen und Notwendigen an sich habe. Es ist eben nicht notwendig, daß das Erkenntnisobjekt in der Seinsweise, die es an sich außerhalb des Intellekts besitzt, vom Intellekt rezipiert wird. Unser Intellekt nimmt die Spezies, die Vorstellungsbilder der körperlichen Dinge in einer seiner geistigen Natur entsprechenden Form in sich auf. Wenn schon das Sinnesvermögen die Spezies des Goldes ohne wirkliches Gold in sich aufnimmt und so das Gold anders im Sinnesvermögen und anders außerhalb der Seele ist, dann nimmt um so mehr der Intellekt die Spezies der körperlichen Dinge, die in sich materiell und beweglich sind, in einer immateriellen und unbeweglichen Form in sich auf, so wie es eben für sein geistiges Wesen entsprechend ist. Es gilt hier das erkenntnis-theoretische Grundprinzip: „Quidquid recipitur, recipitur secundum modum recipientis" (S. Th. I, 84, 1)[1]).

An die Frage nach der Wirklichkeit einer geistigen Erfassung des Körperlichen seitens der menschlichen Denkkraft reiht sich die weitere Frage, ob das eigene Wesen der Seele hiefür das Erkenntnismedium sei. Hier stellt nun Thomas die seine ganze Erkenntnislehre beleuchtende These auf: Gott allein erkennt alles durch sein Wesen, da er allein als die erste Ursache die Ideen aller Dinge in sich hat, kein geschaffener Geist, auch nicht der Engel erkennt etwas durch sein eigenes Wesen als Erkenntnismedium. Für den mensch-

1) Alles was erkannt wird, wird erkannt gemäß der Natur des erkennenden Subjekts.

lichen Intellekt ist die Seelensubstanz weder für körperliche noch für geistige Objekte das Erkenntnismedium (S. Th. I, 84, 2). Weiterhin erkennt die Seele das Körperliche und auch das Nichtkörperliche nicht durch eingeborne Ideen. Hiegegen spricht der erfahrungsgemäß potentielle Charakter unserer niederen und höheren Erkenntniskraft (a 3). Auch die neuplatonische Theorie, daß unserer Seele die intelligiblen Spezies des Körperlichen und überhaupt aller Objekte durch Intelligenzen zugeleitet werden, wird von Thomas abgelehnt, da man sich so die Zweckmäßigkeit der Verbindung von Leib und Seele nicht erklären könnte (a 4).

Die weitere Frage, ob wir die körperlichen Dinge und natürlich auch die immateriellen Objekte in rationibus aeternis, d. h. in den ewigen Ideen Gottes erkennen, gibt dem Aquinaten Gelegenheit, zu der augustinisch-franziskanischen Ausprägung des Erkenntnisproblems Stellung zu nehmen. Die Franziskanerschule (Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, Joh. Peckham, Roger Marston, Wilhelm Falgar, Fr. Eustachius usw., wozu sich noch Heinrich von Gent gesellt), führt mit Berufung auf Augustin die Sicherheit des menschlichen Erkennens auf einen Kontakt des menschlichen Geistes mit dem Lichte der höchsten Wahrheit zurück. Das ewige Licht der göttlichen Ideen bewegt unseren Intellekt und läßt ein Licht auf unseren Geist einfließen, so daß dieser durch dieses einfließende Licht und in diesem einfließenden Licht formaliter die Wahrheit erkennt. Thomas von Aquin eignet sich den Begriff der cognitio in rationibus aeternis an, interpretiert ihn aber im Sinne seiner aristotelisch gestimmten Erkenntnispsychologie. Er lehnt die Deutung, daß die Menschenseele hienieden alles in den ewigen Ideen als

in einem erkannten Objekt, als in einem Erkenntnismedium erkennt, ab, und lehrt, daß unsere Seele alles in den ewigen Ideen als dem ersten Erkenntnisprinzip erkennt, insofern das Vernunftlicht eine Teilnahme am göttlichen Lichte ist und insofern die Dinge als Nachbilder göttlicher Ideen wahr und erkennbar sind (S. Th. I, 84, 5). Von einer sachlichen Übereinstimmung der augustinischen-franziskanischen und der thomistischen Auffassung von der cognitio in rationibus aeternis kann nicht die Rede sein. Dagegen sprechen auch äußere Tatsachen. So bezeichnet John Peckham gerade die Lehre von den regulae aeternae als einen Differenzpunkt zwischen der Franziskanerschule und Thomas von Aquin. Roger Marston polemisiert ausdrücklich gegen die Augustinuserklärung des Aquinaten. Man hatte innerhalb der Franziskanerschule den Eindruck, daß Thomas von Aquin in dieser Frage den hl. Augustin anders verstanden und abgeschwächt habe.

Der Menschengeist schöpft hernach seine Erkenntnis der materiellen Dinge und auch der immateriellen Objekte weder aus den Tiefen der Seelensubstanz noch aus einem Eintauchen in die Lichtfluten göttlicher Ideen. Aus welcher Quelle fließt nun unserer Denkkraft die Fülle der Erkenntnisinhalte zu? Thomas beantwortet diese Frage dahin, daß der Inhalt unserer geistigen Erkenntnis aus der Erfahrung stammt. Unser Scholastiker stellt sich hier bewußt und entschieden auf aristotelischen Boden, er beruft sich auf den Ausspruch des Stagiriten: „Unser Erkennen nimmt von den Sinnen seinen Ausgang." Der Grund hiefür liegt darin, daß die Phantasmata, die der tätige Intellekt durch seine abstraktive Tätigkeit zu ideellen und intelligiblen Spezies gestaltet, inhaltlich der Sinnenwelt entstam-

men. Infolgedessen ist auch unser geistiges Erkennen dem Erkenntnismaterial nach von der sinnlichen Erfahrung abhängig. Da aber die Phantasmen erst durch die Funktion des tätigen Intellekts intelligiblen Charakter gewinnen, so kann man die Sinneserkenntnis nicht als die ausschließliche und vollständige Ursache unseres geistigen Erkennens bezeichnen; die Sinneserfahrung ist Ursache unseres Denkens nur in inhaltlicher materieller Hinsicht ((S. Th. I, 84, 6). Es bedeuten diese Darlegungen des hl. Thomas einen beachtenswerten Unterschied von der franziskanischen Erkenntnislehre. Nach dieser gewinnt nämlich die Seele die Erkenntnis immaterieller Objekte nicht aus den Sinnen, sondern sieht dieselben entweder durch Besinnung auf sich selbst oder in den ewigen Ideen. Die geistige Erkenntnis der Körperwelt erwirbt die Seele durch die Sinne.

Seine These von der Sinneserfahrung als Ausgangspunkt der gesamten Intellekts-erkenntnis führt Thomas auch konsequent durch. Er hält es für unmöglich, daß unser Intellekt hienieden in seiner Vereinigung mit dem Leibe irgend etwas aktuell erkennt, ohne daß er dabei zu den Phantasmen sich wendet. Unser Scholastiker beruft sich hiefür auf Erfahrungstatsachen. Verletzung körperlicher Organe, welche die Phantasietätigkeit hemmt, beursacht auch Störungen im höheren Seelenleben, ein Beweis, daß die Denktätigkeit die Phantasietätigkeit voraussetzt. Weiterhin ist es Tatsache seelischer Erfahrung, daß wir, um etwas geistig zu erfassen, uns entsprechende Bilder, Analogien usw. bilden. Das Gleiche tun wir auch, wenn wir anderen schwierige Materien begreiflich machen wollen. Wir legen ihm Beispiele, Gleichnisse vor, welche die entsprechende Phantasievorstellung erzeugen und da-

mit ein geistiges Verständnis aufwecken und anbahnen können. Der tiefere metaphysische Grund für diesen Zusammenhang zwischen Denk- und Phantasietätigkeit liegt in der Proportionalität zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt. Der menschliche Intellekt, der mit dem Körper zur Natureinheit verbunden ist, hat zu seinem eigentümlichen Objekt die der körperlichen Materie zugrundeliegende Wesenheit (quiditas in materia corporali existens). Dieses spezifische Objekt des menschlichen Erkennens ist aber im Reiche des Wirklichen immer etwas Individuelles. In Wirklichkeit, also außerhalb unserer Seele, existiert nicht die Natur des Steines im allgemeinen, es gibt da nur diesen und jenen bestimmten Stein. Das Wesen des körperlichen Dinges kann deshalb geistig nur dann erfaßt werden, wenn zuvor das konkrete und materielle Einzelding erkannt ist. Es ist nun Funktion der Sinnes- und Phantasietätigkeit, die Einzeldinge zu erkennen. Damit nun der Verstand sein eigentümliches Objekt, nämlich die dem Einzelding immanente Wesenheit erkennen kann, muß er an die Phantasmata sich wenden und so die dem Individuum inexistente allgemeine Natur erfassen (S. Th. I, 84, 7).

Diese Hinkehr zu den Phantasmen ist nicht bloß für unsere geistige Erkenntnis körperlicher Objekte, sondern überhaupt für unser geistiges Erfassen irgend welcher Objekte erforderlich. Denn wir denken auch das Unkörperliche, wovon es an sich keine Phantasmen gibt, nach Analogie und mit Beiziehung des Körperlichen, wovon wir Phantasmen haben (S. Th. I, 84, 7 ad 3m). Die rein geistigen Wesen denken das Materielle nach Art und Analogie des Immateriellen, wir denken umgekehrt das Immaterielle nach Art und Analogie des Materiellen (S. Th. I, 85, 1). So lange

wir hienieden weilen, können wir weder mit dem intellectus agens noch mit dem intellectus possibilis die rein geistigen Substanzen in sich selbst erkennen (S. Th. I, 88, 1).

Es erübrigt noch, die thomistische Auffassung von der Erkenntnis des einzelnen und von der Selbsterkenntnis der Seele uns kurz zu vergegenwärtigen, da hier der Aquinate gegenüber der Franziskanerschule seine eigenen Wege geht. Bezüglich unserer geistigen Erkenntnis des Individuellen lehrt Thomas, daß das materielle Einzelding als solches nicht unmittelbar und in erster Linie Gegenstand unserer Intellekterkenntnis sein kann. Der Grund hiefür ist, weil die materiellen Dinge durch die individuelle Materie zu Einzeldingen werden. Unser Intellekt erkennt nun aber gerade dadurch etwas, daß er das Denkbild, die species intelligibilis von dieser Materie abstrahiert. Was aber so abstrahiert ist, ist allgemein. Unser Intellekt kann also direkt nur allgemeines erkennen. Indirekt aber und durch eine Art Reflexion kann unsere Denkkraft die Einzeldinge erkennen, da sie ja durch diese species intelligibiles zum Erkenntnisakt nur bestimmt werden kann, wenn er sich an die Phantasmen kehrt (S.. Th. I, 86, 1).

Diese Auffassung hat die Mißbilligung der Franziskanerschule gefunden. Matthäus von Aquasparta z. B. lehrt ganz entschieden, daß unser Intellekt die Einzeldinge direkt durch singuläre Spezies erkennt, und polemisiert gegen Thomas, dessen Lehre er wörtlich ohne Namensnennung vorführt und als nicht gut verständlich bezeichnet.

Die Frage, wie die Seele sich selbst erkennt, löst Thomas im ausgesprochen aristotelischen Sinne dahin, daß unser Intellekt sich selbst auf dieselbe Weise er-

kennt, wie er alles andere erkennt. Unser Intellekt erkennt sich selbst nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine Akte. Der Grund hiefür liegt in dem passiven potentiellen Charakter unseres Geistes. Etwas ist nämlich nur in dem Maße als es ein Akt ist. Auch unser Auge sieht nicht dasjenige, was nur der Möglichkeit nach farbig ist, sondern nur das, was wirklich gefärbt ist. So ist es auch bei unserem Intellekt. Er kann die materiellen Dinge nur, insoweit sie wirkliches Sein sind, erkennen. Die materia prima z. B. kann nur erkannt werden in ihrer Beziehung zur Wesensform. Unser Intellekt ist potenziell, er ist intellectus possibilis, er hat an sich die Fähigkeit, daß er etwas erkennt, aber er kann selbst nur erkannt werden, insoweit er ein Akt ist. Da nun jeder Denkakt nur durch Hinkehr zu den Phantasmen zustande kommt, deswegen kann unser Intellekt nur dann sich selbst erkennen, wenn er durch die intelligiblen Spezies, die der tätige Intellekt aus den Phantasmen abstrahiert, in Tätigkeit gesetzt wird. Unser Intellekt erkennt sonach sich selbst durch seinen Akt, nicht durch sein Wesen (S. Th. I, 87, 1). Gerade diese Lehre des hl. Thomas ist ein Beweis dafür, wie er seine Auffassung vom potentiellen, passiven Charakter unseres Intellekts und von der Sinneserfahrung als Ausgangspunkt der Intellektserkenntnis mit eiserner Konsequenz durchführt und so eine geschlossene Erkenntnispsychologie zu schaffen sich müht. Die Franziskanerschule hat die thomistische Erklärung der Selbsterkenntnis abgelehnt. Matthäus von Aquasparta bekämpft auch hier die Anschauung des Aquinaten, wobei er dessen Gedankengänge wörtlich anführt, und vertritt die Theorie, daß der menschliche Geist sich selbst, sein Inneres und Innerstes nicht durch seine Akte, sondern durch sich selbst, nicht durch Schluß, sondern durch Intuition erfaßt.

VI. System der Ethik.

Eine geistesgewaltige Leistung, die auch von nichtkatholischer Seite (Gaß u. a.) gerühmt wird, ist die Moral des hl. Thomas. Die thomistische Ethik, die den zweiten und zugleich größten Teil der theologischen Summe ausfüllt und auch in anderen Schriften des Aquinaten eine sorgfältige Behandlung gefunden hat, ist hochbedeutsam vom Standpunkt der historischen Quellenanalyse, der Systematik und des sachlich inhaltlichen Wertes.

Thomas hat in seiner Moral die nikomachische Ethik des Aristoteles ebenso reichhaltig wie geschickt verwertet: Es waren ihm ja die Gedankengänge dieser aristotelischen Schrift bei Anfertigung seines großen Kommentars hiezu, wobei er die durch Wilhelm von Moerbeke gefertigte lateinische Übersetzung benützte, vertraut geworden. Wenn auch schon frühere Scholastiker, zum erstenmal wohl Wilhelm von Auxerre in seiner Summa aurea[1]), Gedanken aus Teilen der Ethik des Stagiriten geschöpft haben, so hat doch kein Theologe vor Thomas so umfassend wie er Inhalt und Terminologie dieses aristotelischen Buches für die Formulierung, Begründung und Durchdringung der christlichen Sittenlehre verwendet. Es wäre indes falsch, wenn man die thomistische Moral lediglich als Wiedergabe aristotelischer Gedanken auffassen würde. Thomas hat eine christliche, übernatürliche, keine rein philosophische Ethik schreiben wollen und hat deswegen die biblisch-patristische Sittenlehre, besonders wie sie auch mit Verwertung stoischer Gedanken von Augustinus gedacht und formuliert worden war, im weitesten Umfange

1) „Goldene Summe", eine von Alexander von Hales und den folgenden Scholastikern viel benützte, dogmengeschichtlich sehr bedeutsame Gesamtdarstellung der Theologie.

herangezogen. Auch die moraltheologischen Leistungen der vorthomistischen Scholastik, die in den Sentenzen und Summen, besonders in den Summae de virtutibus et vitiis[1]) niedergelegt war (Petrus Cantor, Robert von Tourçon, Johannes de la Rochelle usw.), auch diese vorwiegend praktisch orientierten Moraltraktate sind nicht ohne Einfluß auf Thomas gewesen. In der speziellen Moraltheologie des Aquinaten haben auch die mystischen Schriften besonders Richards von St. Viktor ein Echo gefunden. Schließlich bringt die Secunda noch ein reiches Maß kanonistischen und liturgischen Wissens.

Dieses umfassende und vielgestaltige Quellenmaterial stellte hohe Anforderungen an das systematische Können des heiligen Thomas. Während im allgemeinen die frühere Scholastik, namentlich wenn sie im Anschluß an Petrus Lombardus arbeitete, mehr gelegentlich in dogmatischen Zusammenhängen die Moralprobleme erörterte, hat Thomas im zweiten Teil seiner theologischen Summa ein großes einheitliches Moralsystem, ein Werk aus einem Guß geschaffen. „Nirgends", bemerkt M. Baumgartner[2]), „hat sich die Thomas eigene Begabung für Systematik in so glänzendem Lichte gezeigt wie auf dem Gebiete der Ethik."

Die ganze Moral ist von Thomas aufgefaßt als die Bewegung der vernünftigen Kreatur zu Gott hin (motus rationalis creaturae ad Deum). In der Prima Secundae wird diese Bewegung im allgemeinen, in der Secundae Secundae im besonderen gezeichnet. An der Spitze der allgemeinen Moral steht als Ziel dieser Be-

1) Summen über die Tugenden und Laster.
2) M. Baumgartner, Thomas von Aquin in: E. von Aster, Große Denker I. Leipzig 1911, 311.

wegung die Seligkeit, welche der letzte Zweck des vernunftbegabten Geschöpfes ist (S. Th. 1 II, 1—5). Diese Seligkeit nun, dieses letzte Endziel des Menschen ist nun wesentlich und primär die unmittelbare Anschauung Gottes im Jenseits. Sie ist die höchste Betätigung der höchsten menschlichen Potenz, des Intellekts, am höchsten Objekt, an Gott, der reinsten Intellektualität selbst. Aus dieser unmittelbaren unverschleierten Gottesanschauung flutet als sekundäres Moment namenlose Liebe und Freude für den menschlichen Willen. Während Thomas so das Endziel des Menschen intellektualistisch deutet, hat Skotus, der im Gegensatz zu Thomas nicht dem Intellekt, sondern dem Willen den Primat zuerkannte, in der Glückseligkeit des Willens das primäre und wesentliche Element des Jenseitszieles gesehen.

Die Mittel nun, die zu diesem Ziele führen, sind die sittlichen Handlungen des Menschen (actus humani). Der psychologischen Analyse derselben ist ein Gutteil der allgemeinen Moralbetrachtung des Aquinaten geweiht (S. Th. 1 II, 6—48). Vor allem wird der Anteil des Willens am sittlichen Handeln festgestellt und dabei eine feinsinnige, psychologische Erklärung und Beschreibung der verschiedenen Formen und Stufen menschlicher Willensbetätigung gegeben. Namentlich wird hier die Willensfreiheit, dieser Nerv der Sittlichkeit, betont. Die Wurzel der Wahlfreiheit ist die Vernunft, die dem Willen Objekte des Strebens und Motive des Handelns vorlegt. Die Idee des Guten zieht den Willen unwiderstehlich an. Der menschliche Wille erstrebt alles unter dem Gesichtspunkt des Guten. Während das bonum universale, der Gesichtspunkt der Glückseligkeit den Willen naturhaft bewegt und ihn gleichsam zwingt, ist der Mensch den ein-

zelnen Gütern gegenüber frei, er kann wählen oder nicht wählen, so oder anders wählen. Es zwingen ihn hier nicht die verschiedenen Wertvorstellungen, der Wille entscheidet sich für ein Objekt aus sich selbst heraus, er gibt sich selbst die Bewegung, die Richtung zu einem Objekt hin. An die Behandlung der Willensvorgänge, der Willensfreiheit als der subjektiven Grundvoraussetzung des sittlichen Handelns fügt sich im thomistischen Moralsystem die Beleuchtung der actus humani nach ihrer inhaltlichen und objektiven Seite, nach ihrer Güte oder auch Schlechtigkeit. Jede Handlung ist in dem Grade gut, in dem sie Anteil am Sein hat, die von ihr geforderte Vollkommenheit an sich hat, während das Fehlen dieses Seinsmaßes, dieser vorhanden sein sollenden Vollkommenheit den Begriff des sittlich Schlechten ausmacht. Näherhin bedingen Objekt, Umstände und Zweck einer Handlung das Vorhandensein oder auch das Fehlen dieses Seinsmaßes, dieser geforderten Vollkommenheit und sind damit die Quellen des sittlich Guten und Schlechten. Der Gesichtspunkt des Zweckes läßt uns schließlich die Güte des menschlichen Wollens und Handelns auf die Gleichförmigkeit mit dem göttlichen Willen, der da die Ursache alles geschaffenen Guten ist, zurückführen. In dieser Auffassung des sittlich Guten berühren sich Ethik und Metaphysik gegenseitig aufs innigste.

Vernunft und Wille sind wohl die Haupt- und Grundkräfte des sittlichen Handelns, aber neben ihnen und mit ihnen spielt auch das Gefühlsleben eine bedeutsame Rolle auf dem Gebiet des moralisch Guten und Bösen. Der Mensch ist eben die Synthese von Geist und Leib und wie für unser geistiges Erkennen die Sinneserfahrung hochbedeutsame, ja unentbehrliche Voraussetzung ist, ebenso ist für das sittliche Leben und

Streben das sinnliche Begehrungsvermögen mit seinen Wallungen und Affekten von mächtigem Einfluß. Gerade im Gemütsleben zeigt sich der innige Kontakt zwischen dem Geistigen und Sinnlichen, der Wechselverkehr zwischen dem höheren und niederen Teile der menschlichen Psyche, das Echo geistiger Vorstellungen im sinnlichen Streben sowie auch der treibende und hemmende Einfluß des niederen Begehrungsvermögens, der menschlichen Leidenschaft auf das menschliche Willensleben. Thomas von Aquin hat die Bedeutung der Lehre von den Affekten für die Ethik vollauf begriffen und diesem Thema volle 27 Quästionen in seiner theol. Summe (S. Th. 1 II, 22—48) gewidmet. Es ist in diesem Traktat De passionibus eine Fülle sorgsamer psychologischer Beobachtungen geboten. „Wir lernen hier", schreibt Morgott[1]), „den heiligen und erfahrenen Mystiker kennen, der die leisesten Regungen des menschlichen Herzens beobachtet, und den geheimnisvollen Klang der Seelenharfe belauscht und — was das Schwierigste ist — das scheinbar Unfaßliche in Begriffe und Worte faßt und das Dunkle dem Verständnisse näher bringt."

Die sittlichen Handlungen (actus humani), denen so das Gemütsleben eine echt menschliche Färbung verleiht, setzen Prinzipien voraus, innere und äußere. Die inneren Prinzipien sind die natürlichen und übernatürlichen Tugendhabitus, welche die Seelenkräfte zu ihrer Bewegung auf das letzte Ziel hin ausrüsten und dauernd befestigen. Thomas hat die aristotelische Habituslehre in ausgedehnter Weise für die christliche Tugend- und Gnadenlehre in Anspruch genommen

1) Morgott, Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas. Eichstätt 1860, 5.

(S. Th. 1 II, 49—70). Den Kontrast zu den guten Habitus bildet die Sünde, welche den Menschen vom letzten Ziel wegführt (S. Th. 1 II, 71—89).

Das äußere, außer und über dem Menschen stehende Prinzip der sittlichen Handlungen ist Gott. Er ist dies in doppelter Hinsicht, einmal insofern er durch sein Gesetz uns Norm, Richtschnur, Inhalt und Sanktion des sittlichen Handelns gibt (S. Th. 1 II, 90—108), sodann dadurch, daß er durch seine Gnade uns bewegt, erhebt und unterstützt (S. Th. 1 II, 109 bis 114). Der dirigierende und verpflichtende Einfluß göttlicher Gesetzgebung führt sich zurück — Thomas wandelt hier augustinische Bahnen — auf die lex aeterna, den von der göttlichen Weisheit und Heiligkeit getragenen Weltregierungsplan Gottes. Von dieser den Charakter des Gesetzes aufweisenden ewigen Idee der Weltregierung in Gott leiten sich alle Gesetze ab, diesem ewigen Gesetze unterstehen die vernünftigen und unvernünftigen Geschöpfe. Die unvernünftigen Geschöpfe nehmen dadurch am „ewigen Gesetze" teil, daß sie durch die in sie hineingelegten Triebe und mechanischen Gesetze unbewußt und naturhaft ihre Tätigkeiten vollziehen und dadurch dem Gesamtzweck der Schöpfung sich eingliedern. Im Menschen hingegen, als vernünftigem freiem Wesen, reflektiert sich die lex aeterna in der Weise, daß er sein Ziel kennt und in freier bewußter Weise seine Akte setzt. Dieser Abdruck des ewigen Gesetzes im Menschengeiste, dieses ins Menschenherz geschriebene Gottesgesetz nennt man das natürliche Sittengesetz. Dieses natürliche Sittengesetz promulgiert sich im Menschen alsbald beim Erwachen der Vernunft. Der Mensch erkennt da mit Leichtigkeit die obersten Prinzipien des sittlichen Handelns, die sich auf den Satz: Tue das Gute, meide das Böse, zurück-

führen lassen. Diesen Habitus der Vernunft zur leichten Erkenntnis der obersten sittlichen Grundsätze nennt Thomas gleich den anderen Scholastikern Synteresis, mitunter auch scintilla animae, Seelenfünklein. Letztere Benennung hat in der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts Anklang und Anwendung gefunden. Was für die theoretische Vernunft die obersten unbeweisbaren von selbst einleuchtenden Seins- und Denkprinzipien sind, das sind für die praktische Vernunft, für das sittliche Urteilen und Handeln die höchsten Prinzipien des sittlichen Handelns, welche den Inhalt der Synteresis bilden. Die Synteresis entfaltet sich weiter zum Gewissen, welches die sittlichen Prinzipien auf die einzelnen Handlungen in Anwendung bringt. In dieser Weise ist Gott durch das Naturgesetz äußeres Prinzip des sittlichen Handelns. Die gesetzgebende Tätigkeit Gottes erhält noch eine Erweiterung und Steigerung in der positiven übernatürliche Ziele, Werte und Motive darbietenden Offenbarung des Alten und Neuen Bundes.

Kommt Gott durch das Gesetz, das natürliche wie positiv-übernatürliche, als regulatives äußeres Prinzip des sittlichen Handelns in Betracht, so ist er als Spender der Gnade das bewegende, helfende und erhebende Prinzip, das von außen an den Menschen herantritt und das Innerste der menschlichen Seele ergreift. Gott senkt ein übernatürliches Kräftesystem in die Seele, wodurch dieselbe zu gottförmigem Sein und Tun erhoben und in eine innere Proportion zum höchsten Ziel, zur unmittelbaren Gottesanschauung gesetzt wird.

In den Rahmen dieser allgemeinen Moral, welche die Prima Secundae ausfüllt, fügt nun Thomas in seiner Secunda Secundae das Bild des christlichen Tugendlebens. Er behandelt hier zwei

große Themata, einmal die Tugenden selbst in ihren Verzweigungen und Betätigungen, sodann die verschiedenen Stände und Formen des christlichen Lebensberufes. Mit wirklich künstlerischer Gestaltungskraft gruppiert der Aquinate das christliche Tugendstreben um die drei göttlichen Tugenden und um die vier Kardinaltugenden. Im Mittelpunkte dieses farbenfrischen einheitlichen Tugendgemäldes steht als aller Tugenden Königin die Caritas, die übernatürliche Gottes- und Nächstenliebe. Die Zeichnung des christlichen Tugendlebens, namentlich die Lehre von der Liebe (S. Th. 2 II, 23 ff.), vom Gebete (ebd. 82 u. 83), weist einen warmen Ton auf und bekundet die lebensvolle praktische Vertrautheit des Heiligen mit christlicher Askese und Mystik. In der Lehre von den einzelnen Ständen und Formen christlicher Lebensbetätigung erregt besonders seine Theorie vom Ordenswesen, die bei ihm zum erstenmal in das theologische System eingebaut ist, unsere Aufmerksamkeit. Thomas von Aquin hat dem Ordensstande keinesfalls eine die Einheit des christlichen Lebensideals, das er in der Gottesliebe schaut, sprengende höhere Form der christlichen Vollkommenheit zugeteilt. Bei seinem Werturteil über den Ordensstand ist der Hauptakzent auf die innere Gesinnung und Hingabe gelegt. Die evangelischen Räte und die Übungen des klösterlichen Lebens sind für das christliche Lebensideal in werkzeuglicher Weise bedeutsam, insofern sie Mittel und Gelegenheit einer besonders freien und ungehinderten Hingabe an das Leben der Gnade und Liebe sind (S. Th. 2 II, 186—189).

Diese Skizze der thomistischen Moral, diese gedrängte Überschau über den reichen Inhalt des zweiten Teiles der theologischen Summa hat uns nicht bloß das architektonische Talent, die systematisierende Ge-

staltungskraft des Aquinaten gezeigt, sondern uns auch sachliche, inhaltliche Werte und Vorzüge der thomistischen Betrachtungsweise des sittlichen Lebens und Strebens schauen lassen.

Die thomistische Ethik betont harmonisch das subjektive und objektive Moment. Die sittliche Handlung ist als etwas aus dem Innern des Menschen Hervorquellendes gekennzeichnet, das die Naturfarbe des sinnlich-geistigen freien Menschenwesens an sich hat. Aber es ist dieses sittliche Handeln von einem über dem Menschen stehenden höchsten Ziel bestimmt, also teleologisch orientiert und durch gleichfalls über dem Menschen stehende Normen und Gesetze geregelt, also in die metaphysische Ordnung eingegliedert. Zuletzt ist alles sittliche Streben und Leben in Gott festgeankert, geradeso wie auch unsere Wahrheitserkenntnis ihren tiefsten und letzten Grund in Gott hat. Die Moral des Aquinaten ist theozentrisch, ohne daß dabei das echt Menschliche, die psychologische Seite unseres Handelns verflüchtigt wird.

In der thomistischen Moral sind ferner Sittlichkeit und Seligkeit ausgeglichen. Wenn auch die Seligkeitshoffnung das sittliche Streben beflügelt, so ist dies kein utilitaristischer Eudämonismus. Denn die Seligkeit, wie sie Thomas als Endziel auffaßt, ist zugleich höchste Entfaltung der Sittlichkeit.

Methodisch arbeiten weiterhin spekulative Denkenergie und ein Sinn für das Tatsächliche, eine empirisch gerichtete Arbeitsweise in der thomistischen Moral füreinander und miteinander. Die Methode der Beobachtung, namentlich die sorgsame Betrachtung und Auseinanderlegung von Seelenvorgängen spielt in der Sittenlehre des hl. Thomas eine bedeutsame Rolle. Allgemeine moralische Erwägungen,

bemerkt er, sind weniger nützlich als Spezialuntersuchungen, da ja die menschlichen Handlungen individuell und konkret sind (Prologus in S. Th. 2 II). Die experientia ist mehrfach in der thomistischen Ethik als vortrefflicher Weg zur Ableitung allgemeiner Moralsätze betont.

Schließlich sind in der Moral des Aquinaten Natur und Übernatur harmonisch zusammengestimmt. Der Aquinate versteht es meisterhaft, die Anhaltspunkte, welche die Übernatur in der Natur besitzt, aufzuzeigen, namentlich die Angleichung der übernatürlichen Ordnung an die Gesetze und Bedürfnisse des menschlichen Seelenlebens hervorzukehren. Wie geistvoll ist nicht die Art und Weise, wie er den Organismus der sieben Sakramente mit den Entwicklungsstufen des natürlichen menschlichen Lebens in Parallele stellt. Thomas von Aquin — mit diesem Gedanken schließen wir seine Ethik — hat keine Autobiographie, keine Bekenntnisse wie Augustin geschrieben. Aber in seiner Moral läßt er, ohne es zu wollen, uns einen Blick in sein reiches und einheitliches gottsuchendes Seelenleben werfen. Seine Moral bietet nicht bloß antike und christliche Lebensweisheit, nicht bloß das Ergebnis eigener Denkarbeit, diese Tugendlehre trägt vielmehr auch den Stempel des Selbsterlebten an sich. Thomas hat an sich das Ideal des christlichen Lebens zu verwirklichen gesucht und deswegen konnte er so wahr und klar, so schlicht und eindrucksvoll zugleich die Größe und Schönheit des katholischen Ethos darstellen.

VII. Aus der Staats- und Gesellschaftslehre.

Von allen Lehrpunkten des thomistischen Systems hat wohl keiner die Aufmerksamkeit auch nichtkatholischer wissenschaftlicher Kreise in solchem Maße beansprucht

als wie die Gesellschafts- und Staatslehre des Aquinaten. Man hat nämlich die Wahrnehmung gemacht, daß die Staatstheorie des Aquinaten kein bloßer Apriorismus ist, sondern durch ein beachtenswertes konkretes Tatsachen- und Beobachtungsmaterial die Fühlung mit dem menschlichen Leben verrät. Die klare sachliche, an den gesunden Menschenverstand appellierende Art der thomistischen Darstellung kommt gerade in seiner Gesellschafts- und Staatslehre zu besonderer Geltung. Es haben moderne Denker zugestanden, daß so manche Sätze der Rechtsphilosophie, der Gesellschafts- und Staatslehre, die man als Errungenschaften unserer Zeit feiert, sich schon in den Schriften des hl. Thomas finden. Nicht vergessen dürfen werden die Worte R. von Jherings in der zweiten Auflage seines Werkes „Der Zweck im Recht": „Dieser große Geist (Thomas) hat das realistisch-praktische und gesellschaftliche Moment des Sittlichen ebenso wie das historische bereits vollkommen richtig erkannt. . . . Staunend frage ich mich, wie war es möglich, daß solche Wahrheiten, nachdem sie einmal ausgesprochen waren, bei unserer protestantischen Wissenschaft so gänzlich in Vergessenheit geraten konnten? Welche Irrwege hätte sie sich ersparen können, wenn sie dieselben beherzigt hätte! Ich meinerseits hätte vielleicht mein ganzes Buch nicht geschrieben, wenn ich sie gekannt hätte, denn die Grundgedanken, um die es mir zu tun war, finden sich schon bei jenem gewaltigen Denker in vollendeter Klarheit und prägnantester Fassung ausgesprochen."[1])

Vom Standpunkt geschichtlicher Betrachtungsweise ist dieser Teil der thomistischen Lehre besonders deshalb bemerkenswert, weil hier die augustinisch orien-

1) R. v. Jhering, Der Zweck im Recht II², 161 f.

tierte Staatsauffassung der vorthomistischen Theologie zum erstenmal sich mit der aristotelischen Gesellschafts- und Staatslehre zu einer Einheit verbindet, in der manche Einseitigkeiten der früheren Doktrin ausgeschieden werden und in der vor allem auch den natürlichen Lebensbedingungen und Lebenszwecken des Individuums wie auch der Sozietät reichlicher Rechnung getragen wird. „Niemand hat einen solchen Einfluß auf die Rezeption der aristotelischen Gesellschaftslehre gehabt wie Thomas. Die innere Durcharbeitung und selbständige Bewältigung dieser Lehre ist sein eigenstes Verdienst."[1])

Des Aquinaten Gesellschafts- und Staatslehre tritt uns zunächst als Exposition und Würdigung der aristotelischen Doktrin entgegen in seinem Kommentar zur πολιτεία des Stagiriten, die soeben durch Wilhelm von Moerbeke in lateinisches Sprachgewand gekleidet worden war. In selbständiger Weise entwickelt der große Scholastiker seine Gedanken über Gesellschaft und Staat an vielen Stellen seiner großen systematischen Werke, besonders der theologischen Summe, sodann in mehreren seiner Opuscula oder Monographien. Außer der Schrift De regimine Judaeorum ad ducissam Bratantiae ist hier vor allem das freilich nur teilweise von Thomas stammende Werk De regimine principum ad regem Cypri einschlägig, eine Staatstheorie in der literarischen Form einer Fürstenunterweisung. Diese Schrift, welche Tholomäus von Lucca vollendet hat, hat zu ähnlichen Arbeiten angeregt. Es sei hier an des Ägidius von Rom Abhandlung De regimine principum erinnert. Es ist auch kein Zufall, daß die uns

1) Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters (Kultur der Gegenwart I 5[2]), 403.

überlieferten Mahnungen des Königs Ludwig des Heiligen an seinen Sohn Philipp ein Echo von Gedanken dieser thomistischen Monographie bilden.

Bei dieser sachlichen und geschichtlichen Bedeutung der thomistischen Staats- und Gesellschaftslehre ist es angezeigt, daß wir daraus die Hauptsätze über Ursprung, Wesen, Zweck, Arten der Staatsgewalt usw. auszugsweise wiedergeben.

Thomas leitet den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt aus der Natur des Menschen ab: „Allüberall, wo ein Ziel erstrebt wird und wo man so und anders voranschreiten kann, ist eine Direktion notwendig, die den geraden Weg zum Ziele zeigt. . . . Der Mensch hat ein Ziel, auf das sein Leben und Tun hingeordnet ist; denn er ist ein durch die Vernunft tätiges Wesen. Einem solchen ist aber eigen, wegen eines Zweckes sich zu betätigen. Es ist nun Tatsache, daß die Menschen in verschiedener Weise auf das vorgesteckte Ziel hinarbeiten, wie dies aus der Verschiedenheit menschlicher Bestrebungen und Handlungen sich zeigt. Folglich braucht der Mensch etwas, das ihn zum Ziel hinleitet. Dem Menschen ist wohl von Natur aus das Licht der Vernunft mitgeteilt, durch welches er in seinen Handlungen zum Ziele hingeführt werden soll. Würde der Mensch nun für sich isoliert leben, wie dies viele Tiere tun, dann hätte er keine andere Leitung zum Ziele nötig. Es wäre so jeder einzelne Mensch sich selber König unter Gott dem höchsten König, insofern er durch das gottgegebene Vernunftlicht in seinen Handlungen sich selber dirigieren würde. Aber es ist für den Menschen eine Naturforderung, daß er ein für Gesellschaft und Staat veranlagtes Lebewesen ist (animal sociale et politicum), daß er in der Gemeinschaft mit vielen lebt. Es ist dies für den Menschen in höherem

Maße Naturbedürfnis als wie für alle anderen Lebewesen. Denn für die Tiere hat die Natur Nahrung, die schützende Kleidung der Haare, Verteidigungsmittel gegen die Feinde, wie Zähne, Hörner, Nägel oder doch die Schnelligkeit zum Fliehen bereitet. Der Mensch hat von all dem nichts von der Natur mitbekommen, es ist ihm dafür die Vernunft verliehen worden, auf daß er durch sie mit Hilfe seiner Hände sich all das verschaffe. Der einzelne Mensch kann dies aber nie und nimmermehr sich verschaffen, wenn er auf sich allein angewiesen ist. Darum ist es für den Menschen Naturforderung, in Gesellschaft mit vielen zu leben. Eine ähnliche Erwägung stützt sich auf die Tatsache, daß bei den Tieren der Instinkt für all das, was seinem Leben nützlich oder schädlich ist, viel ausgebildeter ist als beim Menschen. Dieser muß durch seinen Verstand sich diesbezüglich orientieren. Er kann dies aber nur erfolgreich tun, wenn er in Gemeinschaft mit anderen lebt. In der Gemeinschaft unterstützt der eine den anderen, indem die verschiedenen Menschen durch ihren Verstand in der Erfindung von Verschiedenem sich beteiligen. Der eine gibt sich mit Medizin ab, der andere mit anderem usw. Am deutlichsten aber bekundet sich die soziale Veranlagung des Menschen darin, daß er allein das Sprachvermögen hat, die Fähigkeit, seine Gedanken den anderen voll und ganz auszudrücken, während die Tiere ihre Affekte nur ganz allgemein gegenseitig äußern."

„Wenn nun auf diese Weise dem Menschen es natürlich ist, in Gemeinschaft mit vielen zu leben, dann muß es auch unter den Menschen etwas geben, wodurch die Vielheit regiert wird. Bei der so großen Zahl von Menschen und bei dem Bestreben des einzelnen, egoistisch für sein Privatinteresse tätig zu sein, würde die menschliche Gesellschaft nach den entgegengesetzten Richtungen

aus den Fugen gehen, wenn niemand da wäre, dem die Sorge für das Gemeinwohl der Gesellschaft obliegt, geradeso wie der Leib des Menschen und überhaupt jedes lebendigen Wesens sich auflösen müßte, wenn nicht eine gemeinsame leitende Kraft im Körper vorhanden wäre, welche auf das gemeinsame Wohl aller Glieder sich hinrichtet. . . . Es hat dies einen tieferen Vernunftgrund. Das Individuelle, das Eigene und das Gemeinsame ist nicht ein und dasselbe. Im Eigenen liegt das unterscheidende und trennende, im Gemeinsamen das einigende und verbindende Element. Was aber unterschieden und verschieden ist, das hat auch verschiedene Ursachen. Es muß also außer dem, was jeden zu seinem eigenen Wohl hinbewegt, noch etwas geben, was auf das allgemeine Beste von vielen hinarbeitet. Deswegen nehmen wir überall, wo vieles auf eine Einheit hingeordnet ist, ein leitendes Prinzip wahr. In der Körperwelt werden durch den obersten, den himmlischen Körper die anderen Körperwesen gemäß der Ordnung der göttlichen Vorsehung geleitet. Alle Körper werden wieder durch die vernunftbegabte Kreatur regiert. Wie im Makrokosmos ist es auch im Mikrokosmos. Im einzelnen Menschen beherrscht die Seele den Leib und unter den Teilen der Seele wird der iraszible und konkupiszible durch die Vernunft gelenkt. Gleichfalls ist auch von den Gliedern des Leibes eines das vornehmste Glied, das alle anderen bewegt, nämlich das Herz oder das Haupt. Es muß also bei jedweder Vielheit ein regierendes Prinzip geben" (De regimine principum I, 1). Also begründet Thomas aus der Natur des Menschen heraus die Entstehung, Berechtigung, ja Notwendigkeit einer sozialen Autorität, die sich uns stufenweise im Familienvater, im Oberhaupte einer Gemeinde und im höchsten

wahrsten Sinne im Beherrscher, im Könige eines Landes repräsentiert.

Mit dieser mehr psychologisch-ethischen Ableitung der Staatsgewalt, die wesentlich aristotelisch ist und durch den platonischen Gedanken, daß der Vielheit die Einheit vorangeht, eine metaphysische Stütze erhält, ist die theologische Erklärung der Staatsgewalt, die durch die hl. Schrift nahegelegte Auffassung des hl. Thomas, daß die weltliche Gewalt geradeso wie die geistliche von Gott eingesetzt ist, wohl vereinbar. Gott ist der Schöpfer der menschlichen Natur, und da Staat und Gesellschaft etwas Naturnotwendiges sind, auch Urheber und Quelle der Staatsgewalt. Für Thomas ist der Staat keineswegs eine erst aus dem Sündenfall stammende Notwendigkeit. Nach seiner ausdrücklichen Lehre hätte es im Stand der Unschuld, wenn also der Sündenfall nicht stattgefunden hätte, Gesellschaft und Staat, eine Herrschaft über Freie (dominium politicum) gegeben. Dies aus zwei Gründen. Der erste Grund ist die soziale Veranlagung der menschlichen Natur, wornach die Menschen auch im Zustand der Unschuld in Gemeinschaft miteinander gelebt hätten. Ein soziales Zusammenleben vieler ist aber ohne eine Autorität, die auf das gemeinsame Wohl bedacht ist, nicht gut möglich. Ein zweiter Grund ist darin zu sehen, daß es unzweckmäßig gewesen wäre, wenn ein den anderen an Wissen und Gerechtigkeit weit überlegener Mann dies nicht zum Nutzen der anderen (in leitender Stellung) hätte verwerten können (S. Th. I, 96, 4).

Arten der Staatsgewalt. Die beste Regierungsform. Mit Aristoteles unterscheidet Thomas ein gutes, gerechtes und ein schlechtes, ungerechtes Regiment. Das erstere gliedert sich in die Po-

litie (= Demokratie im modernen guten Sinn), in die Aristokratie (Optimates) und die Monarchie, je nachdem es in den guten Händen von vielen, von wenigen oder nur eines liegt. Dementsprechend teilt sich auch das ungerechte Regiment in Tyrannis, in Oligarchie und Demokratie (= Demagogie), in das ungerechte Regiment eines einzelnen oder nur weniger oder des Volkes (Pöbels). (Vgl. De regimine principum I, 1). Für die beste Regierungsform hält Thomas die monarchische. Es ist vor allem die Leitung von einer Vielheit durch einen einzigen Träger der Autorität vorteilhafter, weil auf diese Weise am sichersten das Gut des Friedens gesichert ist. Es ist diese Regierungsform auch deswegen die beste, weil sie die natürlichste ist und die Natur immer das tut, was das beste ist. Jede Leitung in der Natur geht von einer Einheit aus, bei der Fülle der Glieder des Leibes ist ein Glied, das alle andern bewegt, das Herz; und im Seelenleben ist eine Kraft, die alle anderen Kräfte beherrscht, die Vernunft. Es haben auch die Bienen einen König und im ganzem Universum ist ein Gott, der Schöpfer und Herrscher des Alls (Ebenda I, 2). Wie die Monarchie, die gerechte Herrschaft eines einzigen, die beste Form der Staatsgewalt ist, so ist die Tyrannis, die ungerechte Herrschaft eines einzigen, die schlechteste Staatsform (I, 3). Um der Tyrannis vorzubeugen, empfiehlt Thomas eine „gemischte" Verfassung, insofern neben dem monarchischen Prinzip auch dem aristokratischen und demokratischen Element ein Anteil an der Staatsverwaltung zu gewähren ist (S. Th. 1 II, 105, 1). Wenn nun tatsächlich doch die Monarchie in Tyrannis ausgeartet ist, so wird man, um größeres Übel zu vermeiden, Geduld haben müssen. Wird die Tyrannis unerträglich, so kann das Volk, soweit es tunlich,

vorgehen, besonders wenn es sich um eine Wahlmonarchie handelt. Die Tötung des Tyrannen ist jedoch nie gestattet (I, 6). Die zuerst von dem Pariser Theologen Jean Petit (1407) aufgestellte und später mehrfach wiederholte Behauptung, Thomas lehre oder begünstige den Tyrannenmord, hat keinerlei Stütze im Wortlaut und Gedankengang seiner Werke. So düster und abschreckend Thomas die Person des Tyrannen uns vorführt (I, 3—6, 10), so begeistert zeichnet er mit leuchtenden Farben das herrliche Bild des guten Königs. Nicht vergängliches Erdengut, auch nicht Ehre und Ruhm ist die Triebfeder seines Handelns und Herrschens (I, 7), ihn bewegt als Hauptmotiv der Lohn, den er von Gott zu erwarten hat, die ewige Seligkeit, Gott selbst (I, 8). Der Lohn des guten Königs ist der höchste Grad himmlischer Seligkeit (I, 9). Als irdische Belohnung wird ihm die dankbare Liebe seiner Untertanen zuteil (I, 10). Übrigens werden auch zeitliche Güter, Reichtum, Macht und Ruhm dem gerechten Herrscher eher als dem Tyrannen zuteil (I ,11). Von der Regierungsweise und den Herrschereigenschaften des guten Königs hat Thomas die idealste Vorstellung. Der König muß in seinem Reiche das sein, was die Seele im Körper und Gott in der Welt ist. Die Regierung des guten und gerechten Königs muß die göttliche Weltregierung abbilden (I, 12—14).

Die Mission des Staates. Staat und Kirche. Regieren heißt dasjenige, was beherrscht wird, auf eine passende Weise zum entsprechenden Ziele führen. Das Ziel des Staates besteht nun darin, die Bürger zu einem glücklichen und tugendhaften Leben zu führen. Wenn nämlich bloß das Leben überhaupt Zweck der staatlichen Vereinigung wäre, dann wären auch die Tiere und die Sklaven Teil einer politischen Gemein-

schaft. Wenn in Reichtümern das Ziel des Staatengebildes bestände, dann müßten die Kaufleute zusammen ein Staatswesen ausmachen. Die unmittelbare Mission des Staates, der staatlichen Autorität ist also darin zu sehen, daß die Bürger zu einem wahrhaft guten, d. h. tugendhaften Leben geführt werden (De regimine principum I, 14).

Zur Erreichung dieses allgemeinen Zweckes muß der König als Träger der Staatsgewalt verschiedene Mittel anwenden, gleichsam verschiedene Spezialzwecke verwirklichen. Vor allem muß er dafür sorgen, daß dem staatlichen Gemeinwesen der Friede gesichert sei. In dieser Betonung des Friedens als Hauptaufgabe des Staates wandelt Thomas auf den Bahnen Augustins. Eine zweite Funktion des Staates, um seinen Zweck, das glückliche und tugendhafte Leben der Bürger, zu realisieren, ist in der Beschaffung günstiger wirtschaftlicher Bedingungen, eines äußeren Wohlstandes zu sehen. (De regimine principum I, 15). Er betont diesbezüglich vorzugsweise den Ackerbau (Ebenda II, 3), ohne jedoch Handel und Verkehr zu unterschätzen. Die Basis der Wirtschaft ist das Privateigentum. Es ist von A. Ritschl, Gottschik, Wendt, J. Werner usw. dem Aquinaten eine kommunistische Eigentumslehre zugedacht worden. Hiegegen haben G. v. Hertling, F. Walter, F. Schaub, Deploige den Heiligen in Schutz genommen und mit Recht auf den durchgreifenden Unterschied zwischen der Eigentumslehre des Sozialismus und der des hl. Thomas hingewiesen.

Wenn nun das tugendhafte Leben der Bürger der unmittelbare, eigentliche und allgemeine Zweck des Staates ist und als Spezialzwecke die Wahrung des Friedens und die Beschaffung materiellen Wohlstandes in sich befaßt, so ist doch hiemit noch nicht der Abschluß

der Zweckordnung, der höchste und letzte Zweck des Menschen gegeben. Es ist ein außer und über dem Menschen stehendes Ziel, das ihm von Gott bestimmt ist, der Besitz Gottes in ewiger himmlischer Seligkeit. Es ist dies das gottgewollte Ziel des Einzelmenschen wie auch der Sozietät. Die staatliche Gemeinschaft muß sich deshalb auch in diese höhere Zweckordnung einfügen. Es ist der letzte und höchste Zweck der staatlichen Gemeinschaft, nicht bloß das tugendhafte Leben, sondern zuletzt die Erlangung des ewigen Gottesbesitzes. Wenn nun dieses letzte und höchste Ziel durch rein natürliche menschliche Kraft erreichbar wäre, dann wäre es Aufgabe des Königs, die Menschen zu diesem letzten Ziele zu führen. Es kann aber das Endziel der ewigen himmlischen Gottesvereinigung nicht mit bloß menschlicher Kraft, sondern nur durch göttliche Kraft erfaßt werden. Folglich ist es nicht Aufgabe eines menschlichen irdischen Königtums, sondern vielmehr göttlicher Herrschaft, die Menschen zu diesem Ziele zu geleiten. Der Inhaber dieser göttlichen Gewalt ist kein bloßer Mensch, sondern auch Gott, nämlich Jesus Christus, der die Menschen zu Kindern Gottes machte und in die himmlische Glorie einführte. Ihm ist ein Reich übertragen worden, das nie zerstört werden wird. Er wird deshalb in der heiligen Schrift nicht bloß Priester, sondern auch König genannt. Deshalb leitet sich auch von ihm ein königliches Priestertum ab. Die Verwaltung dieses seines Reiches nun hat Christus, damit der Unterschied zwischen Irdischem und Geistlichem gewahrt bleibe, nicht irdischen Königen, sondern den Priestern übertragen, zuhöchst dem obersten Priester, dem Nachfolger des Petrus und Stellvertreter Christi, dem römischen Bischof. Diesem müssen die Könige des christlichen Volkes untergeben sein wie Christo dem Herrn selbst. Denn demjenigen,

in dessen Hand die Sorge für das höchste Ziel gelegt ist, müssen diejenigen untertan sein und von ihm sich leiten lassen, welchen die Obsorge für die diesem höchsten Ziel vorangehenden und untergeordneten Zwecke anvertraut ist. Eine Herrschergewalt ist eben um so erhabener, je höher der Zweck ist, auf den sie hingeordnet ist. Immer gebietet derjenige, in dem der höchste Zweck sich repräsentiert, denen, welche mit den auf den höchsten Zweck abzielenden Teilzwecken sich befassen (De regimine principum I, 14).

Thomas von Aquin lehrt eine Unterordnung der weltlichen unter die geistliche Gewalt, des Staates unter die Kirche. Da er aber diese Unterordnung unter dem Gesichtspunkt der Zweckbeziehungen auffaßt, so kann er nicht als Vertreter der von Augustinus Triumphus u. a. gelehrten potestas directa, einer absoluten Gewalt des Papstes über das Zeitliche und Geistliche zugleich, angesprochen werden. Thomas hat nur eine potestas indirecta der Kirche in temporalia gelehrt, wornach der Kirche über das Zeitliche eine Gewalt nur, insoferne dasselbe für das Übernatürliche in Betracht kommt, zusteht. — Die thomistische Lehre ist auch von den besten Kommentatoren, von Konrad Köllin, Franz v. Vittoria u. a. in diesem Sinne gedeutet worden.

VIII. Gedanken über Christentum und Kirche.

Wenn Thomas auch keinen eigentlichen Traktat über die Kirche geschrieben und keine selbständige Begriffsbestimmung von der Kirche gegeben hat, so gibt doch die Zusammenstellung seiner gelegentlichen Äußerungen hierüber ein recht wirkungs- und stimmungsvolles Bild seines Denkens über Christentum und Kirche. Es sind vor allem dogmatische und ethisch-mystische Züge, die diesem Bilde Reiz und Schönheit

verleihen. Seine Auffassung von Christentum und Kirche trägt paulinisch-augustinische Stimmung an sich, gründet in spekulativer Durchdringung der paulinischen Idee von Christus, dem Haupte der Kirche. Die möglichst innerliche und reale Darstellung des Verhältnisses zwischen Christus und der Kirche durch Thomas verrät auch Einflüsse der griechischen Patristik des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Cyrill von Alexandrien.

Die alles beherrschende Grundidee des thomistischen Kirchenbegriffs ist dogmatischer Art, die dogmatische Auffassung des inneren Wesens des Christentums, wie der Aquinate sie in seinem Traktat de lege evangelica (S. Th. 1 II, 106—108) unter paulinisch-augustinischen Inspirationen dargelegt hat. Das Primäre im Christentum, die Grundkraft, die Entelechie in der Kirche ist die Gnade des hl. Geistes. Alles im Christentum ist entweder eine Äußerung oder Wirkung dieser von innen heraus wirkenden Gnade des hl. Geistes oder aber ein Weg, eine Führung und Vorbereitung zu dieser Gnade hin (S. Th. 1 II, 106, 1). Diese innerste Grundkraft des Christentums (principalitas novae legis) schließt sichtbare Formen und Einrichtungen nicht aus, sondern fordert vielmehr dieselben. „Gnade und Wahrheit ist uns geworden durch Jesum Christum. Deshalb ist es entsprechend, daß einerseits durch äußere sinnenfällige Zeichen vom menschgewordenen Logos Gnade auf uns hervorfließe, anderseits aus der inneren Gnade, durch welche das Fleisch sich dem Geiste unterordnet, äußere sinnenfällige Werke hervorgehen. Hieraus ergibt sich eine doppelte Beziehung der äußeren Werke zur Gnade. Entweder führen unsere Werke zur Gnade hin, wie dies bei den Sakramenten des Neuen Bundes, der Taufe,

Eucharistie und dergl. der Fall ist. Oder aber es gehen äußere Werke hervor aus dem Antrieb der Gnade" (S. Th. 1 II, 108, 1). Thomas nimmt das sakramentale Moment in seinen Kirchenbegriff auf. „So werden die Sakramente ein Hauptstück im Lebensbild des hl. Thomas; namentlich durch sie erhält das System der kirchlichen Ordnung einen mystischen Hintergrund und eine religiöse Bedeutung."[1])

Das den Sakramenten koordinierte Element im dogmatischen Kirchenbegriff des hl. Thomas ist der Glaube, die Fortdauer der Wahrheit Christi in der Kirche. „Das Christentum, das Gesetz des Glaubens und der Gnade" (Quodlib. IV, 13).

Gerade diese beiden Grundkräfte, welche das innerste Leben und Sein der christlichen Religion bedeuten, fordern eine nach außen hervortretende göttlich-rechtliche Struktur der Kirche. Soll die Kirche die Gnade und Wahrheit Christi vermitteln und in die Menschheit hineintragen, so muß dieses überfließen übernatürlichen Lebens durch gewisse mit Christo und unter sich selbst zusammengeordnete Organe sich betätigen. Die Idee der Kirche fordert, um realisiert zu werden, notwendig eine Verfassung und Organisation.

Das dogmatische und göttlich-rechtliche Moment in der thomistischen Vorstellung von Christentum und Kirche hat ethisch-mystische Ausprägung und Grundstimmung an sich. Der Bund zwischen Scholastik und Mystik zeigt sich in der thomistischen Lehre von der Kirche nach seiner vollen Wirklichkeit und Innigkeit. Dieser ethische Zug spricht schon aus dem von paulinischem Geiste getragenen Begriff,

1) R. Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker[2]. Leipzig 1896, 157.

den der Aquinate vom Christen gibt: „Christ wird derjenige genannt, der ganz Christo gehört. Christo aber gehört der Mensch nicht bloß dadurch an, daß er den Glauben an Christus hat, sondern, daß er vom Geiste Christi durchdrungen zu tugendhaften Werken sich aufschwingt (Röm. 8, 9) und in der Nachfolge Christi den Sünden abstirbt" (S. Th. 2 II, 124, 5, ad 1m).

Das Christentum ist für Thomas die Religion der Liebe, der Freiheit, der Vollkommenheit, dem Christentum eignet Innerlichkeit. Diesen Gesichtspunkt der Innerlichkeit versteht unser Scholastiker mit großer Vorliebe zu betonen. „Die Schönheit der Kirche besteht vornehmlich im Inneren, in inneren Akten. Die äußeren Betätigungen gehören zu dieser Schönheit, insofern sie vom Innern hervorgehen und die innere Schönheit schützend wahren" (IV. Sent. d. 15. q. 3 a 1 sol. 4). Die Liebe ist die Triebfeder, der Grundzug des kirchlich-christlichen Lebens, sie ist das einigende Band, welches die Glieder des mystischen Leibes unter sich und mit dem gemeinsamen Haupte Christus verbindet (S. Th. 2 II, 39, 1).

Mit der Betonung des ethisch-mystischen Elementes in der Kirche hängt des Aquinaten Verständnis für die Mystik und ihre Bedeutung für das kirchliche Leben zusammen. In seiner theologischen Summa hat unser Theologe eine tiefdurchdachte Theorie der Mystik entworfen (2. II, 179 ff). In warmen Worten gibt er der vita contemplativa den Vorzug vor der vita activa (a. a. O. 182, 1). Er verlangt auch von den Dienern der Kirche Innerlichkeit und Beschaulichkeit und steigert seine ethischen Anforderungen je nach dem Grade der Hierarchie. „Von den höheren kirchlichen Würdenträgern wird nicht nur die vita activa, d. h. der Tugendkreis des tätigen Lebens, vorausgesetzt, sie müssen

auch ganz ausgezeichnet im kontemplativen Leben sein" (S. Th. 2 II, 182, 1 ad 1m). „Ihr Hauptvorzug muß ein ganz hervorragendes Maß göttlicher Liebe (eminentia divinae dilectionis) sein" (S. Th. 2 II, 185, 3). In der Innerlichkeit, in der Hingabe an göttliche Dinge sieht Thomas auch das tiefste Motiv des Zölibats (S. Th. 2 II, 152, 4—5).

So verschlingen sich im Kirchenbegriff des hl. Thomas das dogmatisch-juristische und das ethisch-mystische Element zu inniger Einheit. Gerade in der Art und Weise, wie bei ihm diese Momente des Kirchenbegriffs sich ausgleichen, zeigt Thomas sich als Meister der Synthese, als Theologen der Vermittlung und Versöhnung. Der thomistische Kirchenbegriff vermeidet geschickt alle Einseitigkeit. Durch Betonung der inneren Werte des Christentums, besonders der Gnade, der innerlichen übernatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott wird er dem idealen, subjektiven Elemente in der Kirche gerecht. Durch Wertschätzung der kirchlichen Organisation, durch Hervorhebung des objektiven Charakters des kirchlichen Lehramtes und der sakramentalen Gnadenvermittlung rückt der thomistische Kirchenbegriff die objektive Seite an der Kirche in das rechte Licht. So gewinnt Thomas die richtige Mitte zwischen einer äußerlichen, rein juristischen Auffassung der Kirche und einer allzu subjektivistischen, in nebelhaften Subjektivismus sich auflösenden Anschauung vom Wesen der Kirche.

In das allgemeine Bild, das Thomas sich von Christentum und Kirche — beides ist für ihn ein und dasselbe — entworfen hat, fügt sich ganz harmonisch seine Auffassung vom Primat. Man hat in neuester Zeit wieder behauptet, daß Thomas zum erstenmal die Lehre von der päpstlichen Gewalt in die katholische Dogmatik eingeführt hat. Das ist, abgesehen von der

Lehre früherer Theologen, schon deshalb unrichtig, weil Bonaventura schon vor Thomas in einer gedankentiefen Abhandlung: „De oboedientia summo Pontifici debita“[1] die ausführlichste Darstellung dieser Lehre aus der Blütezeit der Scholastik geboten hat. Es wird vielfach auch behauptet, daß der spirituelle und hierarchische Kirchenbegriff unvermittelt bei Thomas nebeneinander oder gar gegeneinander stehen, und daß Kirchenrecht und Kirchenpolitik seine Papaltheorie inspiriert haben. Dem widerstrebt die Tatsache, daß der Aquinate seine Lehre von der kirchlichen Gewalt und damit auch vom Primat aus der Idee von Christus, dem Haupte der Kirche, ableitet (S. Th. III, 8, 6). Besonders spricht dagegen die Art und Weise, wie Thomas in seiner Summa contra Gentes (IV, 76) den päpstlichen Primat begründet und entwickelt. Thomas erbringt hier zuerst den dogmatischen Nachweis dafür, daß die höchste Regierungsgewalt über die Gläubigen den Bischöfen zustehe. Hieran schließt er nun seine theologische Begründung für den Primat, indem er die Wahrheit, daß unter den Bischöfen wieder einer, nämlich der Papst, der Höchste sein müsse, aus folgenden großen Gesichtspunkten erweist.

a) *Aus der Idee der Kirche als Welt- und Völkerkirche.* Wenn auch die christlichen Völker sich nach verschiedenen Diözesen auseinanderscheiden, so muß es doch schließlich wie *eine* Kirche, so auch *ein* christliches Volk geben. Wie nun bei den einzelnen christlichen Völkern es einen Bischof geben muß, der das Haupt dieses Volksteiles ist, so muß es auch im gesamten christlichen Volke einen geben, der das Oberhaupt der ganzen Kirche ist.

1) „Über den dem römischen Papst schuldigen Gehorsam“.

β) Aus der Einheit und Reinheit des Glaubens. Die Einheit des Glaubens verlangt, daß die Gläubigen im Glauben übereinstimmen. Nun können über Glaubensgegenstände Fragen auftauchen. Durch auseinandergehende Entscheidungen solcher Fragen würde Zwiespalt in die Kirche hineingetragen werden. Nur durch die endgültige Entscheidung solcher Fragen durch eine einzige Persönlichkeit wird die Einheit erhalten. Es ergibt sich daraus die notwendige Forderung, daß ein einziger an der Spitze der Kirche stehe. Diese prinzipielle Forderung des Wesens und der Einheit der Kirche ist auch verwirklicht worden. Denn es ist klar, daß Christus seiner Kirche nichts von dem, was ihr notwendig ist, versagt hat. Er hat ja seine Kirche geliebt und für sie sein Blut hingegeben. Es besteht demnach kein Zweifel, daß Christus tatsächlich einen als Oberhaupt der Kirche aufgestellt hat.

γ) Aus der Monarchie als der vollkommensten Regierungsform. Man kann darüber nicht im Zweifel sein, daß die Verfassung der Kirche die idealste und beste ist, da sie ja von demjenigen stammt, „durch den die Könige regieren und die Gesetzgeber, was recht ist, verordnen" (Sprichw. 8, 15). Eine Vielheit wird aber am besten durch einen regiert. Es hat dies seinen Grund im Zweck der Regierung, welcher Friede und Einheit ist. Ein einziger ist naturgemäß mehr Ursache der Einheit als viele. Die Verfassung der Kirche muß demnach eine monarchische sein, die Kirche muß ein Oberhaupt haben.

δ) Aus dem Verhältnis der streitenden Diesseitskirche zur triumphierenden Jenseitskirche. In der himmlischen Kirche ist das Ideal der Monarchie im höchsten Sinne verwirklicht, indem alles Gott, dem Herrn des Universums, untertan

ist. Demgemäß muß auch in der irdischen Kirche einer allen vorstehen.

Wenn man sagen würde, dieses eine Oberhaupt, dieser eine Hirt sei ja Christus, der eine Bräutigam der einen Kirche, so wäre dies kein richtiger Schluß. Es verhält sich nämlich bei der kirchlichen Regierungsgewalt geradeso wie bei der sakramentalen Gnadenvermittlung. Gewiß bewirkt Christus selbst alle sakramentalen Handlungen in der Kirche. Christus ist es, der tauft, der die Sünden nachläßt, er ist der wahre Priester, der sich am Altare des Kreuzes geopfert hat und in dessen Kraft auf dem Altare die Konsekration seines Leibes und Blutes sich Tag für Tag vollzieht. Und bei alledem hat Christus, weil er fürderhin nicht mehr körperlich und sichtbar bei den Seinen weilen wollte, sich Diener auserwählt, welche diese Sakramente den Gläubigen spenden sollten. In ganz ähnlicher Weise und aus dem nämlichen Grunde, weil er in der Kirche nicht mehr sichtbar zugegen sein wollte, mußte der Herr einem an seiner Statt die Obergewalt über die Gesamtkirche übertragen. Er hat tatsächlich, wie aus Matth. 16, 19 und Joh. 21, 17 ersichtlich ist, diese höchste Gewalt dem Apostel Petrus übertragen. Im Zwecke dieser Gewalt liegt es, daß sie auch nach dem Tode des hl. Petrus in anderen, in dessen Nachfolgern weiterlebt. Denn Christus hat seine Kirche eingesetzt, auf daß sie bis zum Ende der Welt fortdauere.

In dieser Form begründet der Aquinate die Wirklichkeit und Notwendigkeit des Primates spekulativ aus der Idee der Kirche. Von Inhalt und Umfang der päpstlichen Gewalt hat unser Heiliger eine hohe Auffassung, wie aus einer Fülle von Texten sich zeigen ließe. Indessen ist er weit davon entfernt, diese Gewalt als eine schrankenlose hinzustellen. „Es gibt

Dinge," so äußert er sich einmal (IV. Sent. d. 38 qu. 1 a 4), „in denen der Mensch so sehr sein eigener Herr ist, daß er sie auch gegen das Gebot des Papstes tun kann, wie z. B. die Enthaltsamkeit oder andere göttliche Räte geloben." Das in der Offenbarung niedergelegte positive göttliche Recht und das natürliche Sittengesetz sind die unverrückbaren Grenzen jeder Autorität. Thomas von Aquin hat durch seine Gedanken über Kirche und kirchliche Gewalt ungemein anregend auf die ganze Folgezeit gewirkt. Zahlreiche seiner unmittelbaren und mittelbaren Schüler haben Traktate de potestate ecclesiastica geschrieben. So noch im 13. oder in den ersten Jahren des 14. Jahrhunderts die Augustiner Ägidius von Rom, Augustinus Triumphus, Jakob Capocci von Viterbo, die Dominikaner Herväus Natalis, Petrus von Palude, Guido Vernani, im 15. Jahrhundert die Dominikaner Heinrich Kalteysen, Joh. Stojcovic von Ragusa, Johann von Montenegro u. a. Torquemada hat auf dem Konzil von Basel in einer eigenen Monographie die auf die päpstliche Gewalt bezüglichen Thomastexte gesammelt und in seinem großen Werk „Über die Kirche" zum erstenmal die Gesamtlehre von der Kirche mit vielfacher Bezugnahme auf Thomas dargestellt.

IX. Schluß. Winke und Wege zum wissenschaftlichen Verständnis des hl. Thomas von Aquin.

Die führende Stellung, welche die Doktrin des hl. Thomas in der katholischen Theologie und Philosophie seit Jahrhunderten einnimmt, läßt es uns begreiflich erscheinen, daß das Bestreben, in den Sinn und Zusammenhang seiner Schriften einzudringen, erwachte und erstarkte und so eine unübersehbare Kommen-

tatorenliteratur hervorrief. Die Summa contra Gentes fand an Franz Sylvestris von Ferrara einen klassischen Kommentator, die Schrift „De ente et essentia" wurde von Armandus de Bellovisu, Petrus Crockart und Kardinal Cajetan erklärt. Die Quaestiones disputatae sind teilweise von Xantes Mariales interpretiert worden. Nahezu unübersehbar ist die Zahl der Kommentare zur theologischen Summe. Die Ära dieser Literaturgattung brach an, als gegen Ausgang des Mittelalters dieses reifste Werk des Aquinaten allmählich die Sentenzen des Petrus Lombardus an den Hochschulen als theologisches Lehr- und Lernbuch verdrängten. Den Reigen dieser Thomaskommentatoren eröffneten in deutschen Landen Kaspar Grunwald (Freiburg), Kornelius van Sneek (Rostock), Hieronymus Dungersheim (Leipzig) und besonders Konrad Köllin (Köln), in Paris der Belgier Petrus Crockart, in Italien Kardinal Cajetan, in Spanien der Schüler Crockarts Franz von Vittoria und dessen einflußreiche Schule. Die Großzahl dieser ersten Kommentatoren der theologischen Summe waren Dominikaner, in deren Fußstapfen bald Theologen aus dem Jesuiten- und Karmelitenorden usw. und Professoren der Universitäten von Paris, Löwen, Douai usw. traten. Auch in unseren Tagen ist die Literatur der Thomaskommentare wieder neu erstanden. Wir besitzen lateinische Erklärungen zur ganzen theologischen Summe oder zu Teilen derselben von Satolli, Billot, Lépicier, Del Prado, Buonpensiere, L. Janssens, Paquet, Tabarelli usw. Einen großen französischen Kommentar hat Pègues in Angriff genommen.

Diese reiche Literatur von Kommentaren zur theologischen Summe hat, wie es sich ja von selbst ver-

steht, auch eine bestimmte Methode der Thomasinterpretation geschaffen. Wir wollen diese Methode als ein dialektisch-kommentierendes Verfahren kennzeichnen. Es handelt sich um eine Analyse der thomistischen Texte mit logischen Hilfsmitteln, welche die Zerlegung der thomistischen Lehre in ihre gedanklichen Elemente bezweckt. Das Hauptgewicht wird darauf gelegt, die Ordnung und den inneren Zusammenhang der Artikel, Quästionen, Traktate und Teile der theologischen Summe aufzuzeigen und alle Bestandteile der einzelnen Artikel in möglichster Anlehnung an den Wortlaut des Aquinaten zu erklären. Es wird deswegen am Eingang eines Traktes die Stellung desselben im betreffenden Teile der Summe und die Gliederung seiner Quästionen aufgezeigt. An der Spitze jeder quaestio wird sodann der ordo articulorum, d. h. die Anordnung der Artikel zergliedert, bei Besprechung des Artikels selbst wird zuerst dessen Titel erklärt und so der Fragepunkt festgestellt. Sodann wird die im corpus articuli gegebene Lösung der Frage in der Weise entwickelt, daß zuerst die von Thomas für seine Entscheidung beanspruchten philosophischen oder theologischen Grundsätze und Begriffe übersichtlich dargelegt und sodann Inhalt und Beweisgänge der thomistischen Lösung in scharf abgegrenzten und meist syllogistisch bewiesenen Konklusionen vorgeführt werden. Die von Thomas angeführten und widerlegten obiectiones werden meist in forma, also in syllogistischem Gewande, vorgelegt. Häufig werden auch, namentlich, wenn es sich um dunklere Thomasstellen handelt, Paralleltexte aus anderen Schriften des Aquinaten herangezogen gemäß dem von A. Massoulié geprägten Interpretationskanon Divus Thomas sui interpres[1]). Es hat diese Methode

1) Thomas ist sein eigener bester Interpret.

der Thomasexegese, wie sie namentlich durch die Generalkapitel und Ordenskonstitutionen des Dominikanerordens angeregt wurde und besonders bei den Dominikanertheologen traditionell geworden ist, ohne Zweifel große Vorteile. Sie verhilft zu großer Vertrautheit mit den thomistischen Texten, führt tief in den Zusammenhang der thomistischen Lehrsätze ein, zeigt die eiserne Konsequenz des thomistischen Systems auf und läßt vor allem die Struktur und Architektonik der theologischen Summe scharf hervortreten.

Diese dialektisch-kommentierende Methode gibt uns jedoch nur ein Bild vom *Sein* der thomistischen Lehre, analysiert, zergliedert die Doktrin des Aquinaten als ein fertiges, gegebenes Ganze.

Eine berechtigte Forderung moderner wissenschaftlicher Betrachtungsweise geht dahin, daß auch das *Werden* einer Lehre aus zeitlich früheren Wissenselementen untersucht, und daß alle die fördernden und hemmenden Kräfte dieses Werdens, dieser Entwicklung aufgezeigt werden. Es ist dies die *historische Betrachtungsweise*, welche die Stellung einer Doktrin in der Gesamtentwicklung der Wissenschaft beleuchtet und namentlich einen Denker aus seiner Zeit und Umwelt heraus zu verstehen trachtet. Es ist *diese historische Methode* um so mehr angebracht bei einem Autor, der sein System nicht aus sich heraus a priori entwickelt hat, sondern vielmehr, wie dies bei Thomas von Aquin der Fall ist, die Wissenselemente früherer Zeiten in sich aufgenommen und zu einer einheitlichen Gedankenwelt zusammengewoben hat. Das dialektisch-kommentierende Verfahren der Thomasinterpretation erheischt deswegen als Ergänzung und auch als Korrektur die *historisch-genetische Methode*. Die Aufgabe dieser Methode besteht darin,

daß die Lehre des Aquinaten in ihre historischen Komponenten zerlegt, in ihrem Hervorwachsen aus früheren und zeitgenössischen philosophischen und theologischen Wissensergebnissen aufgezeigt wird, und daß zugleich auch der Einfluß der thomistischen Doktrin auf die Mit- und Nachwelt eine quellenmäßige Darstellung findet.

Die Mittel und Wege zur Lösung dieser Aufgabe sind mannigfach. Vor allem wird die Quellenanalyse vorzunehmen und die Frage zu beantworten sein: Welche Materialien hat Thomas benützt und wie hat er sie benützt? Es wird sein Verhältnis zur Hl. Schrift und den Vätern, namentlich zu Augustinus, zu Aristoteles und zur arabisch-jüdischen Philosophie, zu neuplatonischen Strömungen, zu den Denkern der Vor- und Frühscholastik und auch zu seinen unmittelbaren Vorlagen und zu seinen wissenschaftlichen Zeitgenossen ins Auge zu fassen sein. Das Studium namentlich auch der noch ungedruckten Sentenzen bezw. Summen eines Robert von Melun, Martinus von Cremona, Simon von Tournai, Präpositinus, Philipp von Grève, Roland von Cremona usw. wird die Vorgeschichte manches thomistischen Lehrpunktes aufhellen. Es ist in vielen Fragen das Verhältnis des Aquinaten zu den gedruckten Werken eines Wilhelm von Auxerre, Alexander von Hales, Albertus Magnus usw. noch nicht klargestellt. Die Aristotelesbenützung des hl. Thomas läßt sich nur dann vollauf bewerten, wenn man sich über die verschiedenen Phasen der Aristotelesrezeption und der Aristotelesübersetzungen Klarheit verschafft hat. Die ganze Lehre unseres Theologen erhält vor allem auch dadurch Relief, daß man die Anschauungen gleichzeitiger Denker vergleichend heranzieht. Gute Dienste wird auch eine eingehendere Kenntnis der

äußeren Verhältnisse, die für das wissenschaftliche Leben und Streben damaliger Zeit bedeutsam waren, für das geschichtliche Verständnis der thomistischen Doktrin leisten. Es sei nur auf die Entwicklung des höheren Unterrichtswesens in Paris, auf die theologischen Zeit- und Streitfragen, welche die Geister beschäftigten, auf die Geschichte des Dominikaner- und Franziskanerordens usw. hingewiesen. Auf diese Weise wird es möglich sein, den historischen Hintergrund, aus dem Thomas uns entgegentritt, zu zeichnen und besonders die Bibliothek, aus der sein Wissensmaterial entnommen, gewissermaßen zu rekonstruieren.

Eine weitere Funktion der historischen Untersuchungen der thomistischen Schriften wird nach der Quellenanalyse die *Aufzeigung einer allenfallsigen Entwicklung, eines Lehrfortschrittes* bei Thomas sein. Thomas hat sich in manchen Punkten verbessert und geklärt, hat in seinen späteren Schriften frühere Auffassungen ergänzt, richtig gestellt oder nötigenfalls auch retraktiert. Es geben hiezu seine eigenen Äußerungen wie auch handschriftlich erhaltene Zusammenstellungen seitens seiner Schüler beachtenswerte Fingerzeige. Für die Feststellung und Beurteilung dieser Lehrentwicklung bei Thomas wird man sich die *Chronologie seiner Schriften* gegenwärtig halten müssen. Selbstverständlich werden auch die sicher echten Werke unseres Scholastikers von den zweifelhaften oder gar unechten auszuscheiden sein.

Ein dritter Weg, den die historische Betrachtungsweise beim Thomasstudium beschreitet, führt *zur Auffassung, welche die Zeitgenossen von den einzelnen thomistischen Lehrpunkten hatten, und namentlich zur Lehre der unmittelbaren und mittelbaren Schüler des Aquinaten.*

Es liegt auf der Hand, daß die nach dem Tode des Heiligen entstandenen Streitschriften, diese Auseinandersetzungen zwischen seinen wissenschaftlichen Gegnern und seinen getreuen Schülern, viel Aufklärung über die eigentliche Doctrina S. Thomae bieten. In dieser Kontroversliteratur, die wir weiter oben schon kennen gelernt haben, treten gerade jene Elemente der thomistischen Lehre hervor, die für Thomas charakteristisch sind und ein hohes Maß selbständiger, neuer Denkarbeit vorstellen. Die Schüler des Aquinaten mußten zur Verteidigung ihres Meisters möglichst alle Mißverständnisse aufhellen und ein möglichst lichtes und richtiges Bild seiner Lehre entwerfen. Wir können darüber nicht im Zweifel sein, daß die Schüler des hl. Thomas schon aus ihrem Umgang mit ihm über Sinn und Geist seiner Lehrsätze viel verlässiger urteilen können, als dies Jahrhunderte später lebende Kommentatoren, die nur auf den toten Buchstaben angewiesen sind, zu tun vermögen. Man wird zum Verständnis verschiedener thomistischer Lehren, die wegen schwieriger und kurzer Texte umstritten sind, nicht ohne Erfolg sich Aufschluß bei den Thomasschülern, den unmittelbaren und mittelbaren, erholen können.

Das sind in Kürze die Hauptwege, welche die historisch-genetische Methode der Thomasinterpretation einschlagen muß, um feststellen zu können, wie und unter welchen Bedingungen die thomistische Spekulation aus früheren Denkelementen herausgewachsen ist, unter welchen Einflüssen sie sich entwickelt und ausgebildet hat und von welcher Einwirkung und Bedeutung sie für spätere Denkrichtungen gewesen ist. Wir brauchen hier wohl nicht eigens zu bemerken, daß hiezu die Vertrautheit mit der modernen philologisch-historischen Methode, namentlich die Kenntnis der Paläo-

graphie und Handschriftenkunde, eine wertvolle, ja unentbehrliche Ausrüstung ist. Diese historische Behandlung und Beurteilung der thomistischen Schriften hat auch in früherer Zeit namhafte Vertreter gefunden. Um die Textkritik und um Echtheitsfragen des thomistischen Schrifttums haben sich die Dominikaner Antonius Senensis, Nicolai, Quétif, Echard, de Rubeis u. a. namhafte Verdienste erworben. Daß man auch früher schon das Bedürfnis hatte, die Doktrin des hl. Thomas zu den anderen Scholastikern geschichtlich in Beziehung zu setzen, davon zeugen die großen Werke von Macedo, Rada u. a. über Thomas und Skotus, von Bonherba a. S. Philippo über Thomas, Skotus und Ägidius Romanus, von Lardico und Saenz d'Aguirre über Thomas und Anselm, von Bonaventura Lingonensis, Marcus de Baudunio u. a. über Thomas und Bonaventura. Aus neuerer Zeit dürfen die hervorragenden Verdienste des italienischen Priesters Pietro Uccelli († 1880) um die Durchforschung der Thomashandschriften nicht vergessen werden. Denifle trug sich lange mit dem Plane, einen Kommentar zur theologischen Summe vom literarhistorischen und quellenkritischen Standpunkt aus zu schreiben. Wenn er auch diesen Plan nicht verwirklichte, so hat er durch gelegentliche wertvolle Beiträge das geschichtliche Verständnis der thomistischen Spekulation wesentlich gefördert. Das gegenwärtig sich stets steigernde Arbeiten und Forschen auf diesem Gebiete führt sich zu einem guten Teile auf Anregungen Denifles zurück.

Diese historisch-genetische Methode des Thomasstudiums, deren Zweck, Mittel und Wege wir kennen gelernt haben, bietet wirklich große Vorteile, ist eine willkommene Ergänzung der dialektisch-kommen-

tierenden Methode, eine verlässige Führerin zum tieferen und allseitigen Verständnis und zur richtigen Beurteilung thomistischer Lehranschauungen.

Daß die quellenmäßige Kenntnis davon, wie die thomistische Doktrin sich bei seinen Zeitgenossen und namentlich bei seinen Schülern reflektiert hat, einen wichtigen äußeren Behelf zur Darlegung dunklerer und später umstrittener Texte und Lehren bildet, ist schon bemerkt worden. Diese historische Betrachtungsweise führt uns in die geistige Werkstätte des Aquinaten, in seine wissenschaftlichen Arbeitsideale und Arbeitsmittel ein und läßt das Lebenswerk des großen Denkers gewissermaßen wieder neu vor unserem Blick entstehen. Im Lichte der Quellenanalyse und der vergleichenden Betrachtung können wir am ehesten den methodischen und inhaltlichen Fortschritt, den Grad der Abhängigkeit und der Originalität bei Thomas erkennen. Wir schauen da Thomas als einen für seine Zeit modernen Theologen, der die Errungenschaften von Vergangenheit und Gegenwart benützt und in vielen Fragen weiter blickt als seine Zeitgenossen. Die geschichtliche Betrachtung läßt uns auch bei Thomas eine Linie ziehen zwischen dem, was mehr zeitgeschichtliche Bedeutung hat, durch damalige Zeitforderungen und Schulfragen bedingt ist, und zwischen dem, was Thomas an ewigwertigen Erkenntnissen angehäuft hat. Das geschichtliche Verständnis enthüllt uns auch die ganze Größe seiner Systematisierungsgabe. Wie bei einem kunstvollen Gewebe die großartige Technik sich uns erst offenbart, wenn wir das Ineinandergehen der unzähligen verschiedenfarbigen Fäden näher betrachten, so zeigt sich uns auch die geniale systematische Gestaltungskraft des Aquinaten voll und ganz dann, wenn wir die verschiedenen Elemente und Materialien, die er mit ausgleichender und

zusammenfügender Hand zu einer großen Synthese geeint hat, durch Quellenanalyse feststellen. Ein letzter Vorteil dieser historisch-genetischen Methode ist negativer Art, insofern dieselbe uns vor der Gefahr schützt, daß Gedankengänge, Fragestellungen, Termini späterer Schulen in die mittelalterliche Scholastik, speziell in die Spekulation des hl. Thomas unberechtigterweise zurückverlegt werden.

In dieser Weise verhelfen und ergänzen sich die dialektisch-kommentierende und die historisch-genetische Interpretationsmethode zu einer allseitigen wissenschaftlichen Erfassung und Beurteilung der Gedankenwelt des größten Philosophen und Theologen, den das Mittelalter hervorgebracht hat.

Literatur.

Abert. Bibliotheca Thomistica: Compendium theologiae von Thomas von Aquin. Paderborn 1895.

Abert, Das Wesen des Christentums nach Thomas von Aquin². Würzburg 1902.

Baumann J., Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aquin. Ein Nachtrag. Leipzig 1909.

Baumann J., Die Staatslehre des hl. Thomas v. Aquin. Leipzig 1873.

Baumgartner M., Thomas v. Aquin (E. v. Aster, Große Denker. Leipzig 1911. I, 283—314).

Baumgartner-Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit[10]. Berlin 1915, 477—526, 166*—184*.

Bäumker, Die europäische Philosophie des Mittelalters (Kultur der Gegenwart I, 5²) 386—407 (Gesamtdarstellung der thomistischen Lehre).

Bäumker, Witelo. Münster 1908 (für die Gottes- und Erkenntnislehre des hl. Thomas bedeutsam).

Bäumker, Thomas de Hibernia, der Jugendlehrer des Thomas von Aquino. München 1920.

Bäumker, Der Platonismus im Mittelalter. München 1916.

Berthier O. P., S. Thomas Aquinas, „Doctor Communis" Ecclesiae I Romae 1914.

Berthier O. P., L'Étude de la Somme théologique de S. Thomas d'Aquin². Paris 1905.

Berthier, Le triomphe de Saint Thomas peint par Taddeo Gaddi dans la chapelle des Espagnols à Florence. Freiburg 1897.

Conway O. P., Saint Thomas Aquinas. London 1911.

Crahay, La politique de S. Thomas d'Aquin. Louvain 1897.

Dehove, Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme Kantien. Lille 1907.

Denifle-Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis I und II. Paris 1889 ff. (bietet wertvolle Daten zur Geschichte des hl. Thomas und seiner Lehre).

Deploige, Le conflit de la morale et de la sociologie². Louvain 1914 (enthält S. 272—393 wertvolle Details über die Methode des hl. Thomas in seiner Moral).
Ehrle, S. J., Der Augustinismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrh. (Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters V, 603 ff.).
Ehrle, Die päpstl. Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie. Stimmen aus Maria Laach, Bd. XVIII, 1880.
Ehrle, John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts (Zeitschrift für kath. Theologie 1889, 172 ff.).
Ehrle, Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas v. Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tod. (Zeitschr. für kath. Theol. 37, 1913, 266—318).
Endres J. A., Thomas v. Aquin (Weltgeschichte in Charakterbildern). Mainz 1910.
Esser Th., O. P., Die Lehre des hl. Thomas von Aquin über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung. Münster 1895.
Garrigou-Lagrange O. P., Dieu. Son Existence et Sa Nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques. Paris 1915.
Getino, O. P. La Summa contra Gentes y el Pugio fidei. Vergara 1905.
Grabmann, Der Genius der Werke des hl. Thomas und die Gottesidee. Paderborn 1899.
— Die Geschichte der scholastischen Methode. I. und II. Freiburg 1909 und 1911.
— Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903.
— Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta. Wien 1906 (behandelt u. a. die Stellung der Franziskanerschule zur thomistischen Erkenntnislehre).
— De „Correctorium Corruptori" du dominicain Joannes Quidort de Paris († 1306) (Revue néoscolastique 1912, 404—408).
— Les Commentaires de Saint Thomas d'Aquin sur les ouvrages d'Aristote (Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie. Louvain 1914, 229—254).

Grabmann, Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas. Freiburg 1919.
— Die Schrift „De ente et essentia" und die Seinsmetaphysik des hl. Thomas (Festschrift Willmann). Freiburg 1919.
— Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Münster 1920.
Grauert, Magister Heinrich der Poet in Würzburg und die römische Kurie. (27. Bd. der Abhandlungen der Kgl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-philologische und historische Klasse. München 1912).
P. Gredt, Elementa philosophiae aristotelico — thomisticae² Friburgi 1909/11.
J. V. de Groot, Het leven van den h. Thomas van Aquino² Utrecht 1907.
Hedde, D. Thomae Aquinatis quaestiones disputatae De Anima. Introduction et notes. Paris 1911.
Heitz, Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à saint Thomas d'Aquin. Paris 1909.
G. v. Hertling, Augustinuszitate bei Thomas von Aquin (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der hist. Klasse der K. B. Akademie der Wissenschaften, 1904, Heft 4).
— Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert. Akademierede. München 1910.
Hoogveld, Thomas van Aquino. Inleiding tot leven en leer. Naar Dr. Martin Grabmann. Utrecht 1914.
Janssen, Rosarius O. P., Die Quodlibeta des hl. Thomas von Aquin. Bonn 1912.
Krebs E., Scholastische Texte I: Zum Gottesbeweis des Thomas v. Aquin. Bonn 1912.
— Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. Münster 1913.
Kuhlmann B. C. O. P., Der Gesetzesbegriff beim hl. Thomas von Aquin im Lichte des Rechtsstudiums seiner Zeit. Bonn 1912.
Mandonnet, Des écrits authentiques de S. Thomas d'Aquin² Fribourg (Suisse) 1910 (vgl. dazu Grabmann, Theol. Revue 1911, Sp. 393—398).
— O. P., Les titres doctoraux de saint Thomas d'Aquin. Revue Thomiste XVII, 597—608.
— Siger de Brabant et l'Averroisme latin au XIIIe siècle². Louvain 1909—1910.

Mandonnet, Premiers travaux de polémique thomiste (Revue des sciences philos. et theol. 7, 1913, 46—69 245—262).
— La Chronologie des questions disputées de saint Thomas, (Revue thomiste 1918).
— Chronologie sommaiae de la vie et des écrits de saint Thomas (Revue des sciences philosophiques et theologiques 1920).
Mausbach, Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1911.
— Ausgewählte Texte zur Allgemeinen Moral aus den Werken des hl. Thomas von Aquin². Münster 1920.
— Thomas von Aquin (Kirchenlexikon XI², 1626—1661).
Meier, Matth., Die Lehre des Thomas v. Aquin „de passionibus animae" in quellenanalytischer Darstellung. Münster 1912.
D. Mercier, Critériologie générale⁶. Louvain 1911.
— Logique⁵. Louvain 1909.
— Métaphysique générale⁵. Louvain 1910.
Michelitsch A., Thomasschriften I. Graz 1913.
Morgott, Geist und Natur im Menschen nach der Lehre des hl. Thomas. Eichstätt 1860.
— Die Theorie der Gefühle im System des hl. Thomas. Eichstätt 1864.
Müller W., Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas v. Aquin. Münster 1916.
Ott A., Thomas von Aquin und das Mendikantentum. Freiburg 1908.
Pègues Th., Commentaire français littèral de la Somme thèologique de Saint Thomas.
Prümmer O. Pr., Fontes vitae S. Thomae Aquinatis. Fasciculus I. Vita S. Thomae Aquinatis auctore Petro Calo. Tolosae 1911.
Renz O., Die Syntheresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Münster 1911.
Rietter, Die Moral des hl. Thomas von Aquin. München 1858.
Rohner A. O. P., Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas v. Aquin. Münster 1913.
Rolfes, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles. Köln 1898.
— Die Philosophie von Thomas v. Aquin. Leipzig 1920.

Rousselot, L'Intellectualisme de Saint Thomas. Paris 1908.
J. B. M. de Rubeis, De gestis et scriptis ac doctrina Sancti Thomae Aquinatis dissertationes XXX criticae et apologeticae. Venetiae 1750 (der neuen römischen Thomasausgabe Bd. I vorgedruckt).
Schaub Fr., Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus. Freiburg 1898.
Schneid M., Die Psychologie des hl. Thomas I. Paderborn 1892.
Schulemann G., Das Kausalprinzip in der Philos. des Thomas von Aquin. Münster 1914.
Sertillanges, S. Thomas d'Aquin. (2 Bde.) Paris 1910.
Steinbüchel Th., Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. Münster 1912.
Touron O. P., La vie de S. Thomas d'Aquin, Critique sur les oeuvres. Paris 1741.
Wagner Fr., Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1911.
Werner C., Der heilige Thomas von Aquino. Band I—III. Regensburg 1889.
Wittmann M., Die Stellung des hl. Thomas von Aquino zu Avencebrol. Münster 1900.
M. de Wulf, Histoire de la philosophie médiévale⁴. Louvain 1912.
— Le traité „De Unitate formae" de Gilles de Lessines. Louvain 1901.
Zeiller, L'idée de l'Etat dans Saint Thomas d'Aquin. Paris 1910.
Zeitschriften: Philos. Jahrbuch (1888 ff.); Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1887 ff.); Revue néoscolastique (Löwen 1894 ff.); Revue Thomiste (Freiburg i. S. 1892 ff.); Revue des sciences philosophiques et théologiques (Kain [Belgien] 1907 ff.); Rivista di filosofia neo-scolastica (Florenz 1908 ff.); Ciencia Tomista (Madrid 1909 ff.); La vie spirituelle, Ascetique et Mystique. (Paris 1919 ff., für die Mystik des hl. Thomas aufschlußreich.)

Druck von Jos. Kösel, Kempten.

Sammlung Kösel Preis pro Bändchen **M. 4.—**
Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung Kempten u. München

Der Geburtenrückgang in Deutschland. Von Medizinalrat Dr. Graßl in Kempten. (Nr. 71.)
Weitere Bände in Vorbereitung.

5. Mathematik und Naturwissenschaften.

Einführung in die elementare Mathematik. In zwölf Vorträgen von August Schuster in Zürich. (Nr. 33.)
Mathematische Geographie. Von Dr. H. P. Baum, Gymnasial-Professor in Baden. (Nr. 7.)
Die Fixsterne. Von Dr. Jos. Plaßmann, Univ.-Prof. in Münster. (Nr. 3.)
Deutsche Physiker und Chemiker. Von Professor A. Kistner in Sinsheim i. E. (Nr. 23.)
Die Physik im Dienste der Medizin. Von Ingenieur Fr. Dessauer Direktor der elektro-techn. Institute in Frankfurt-Aschaffenburg, und Dr. Paul C. Franze, Arzt in Bad-Nauheim. (Nr. 9.)
Die Chemie unserer Nahrungs- und Genußmittel, nebst Einführung in die Chemie. Von Oberlehrer Dr. F. Hünseler in Neuß. (Nr. 58.)
Die Hauptprobleme der Biologie. Von Univ.-Prof. Dr. Bernhard Dürken in Göttingen. (Nr. 40.)
Die Begründer der neueren Biologie. Von Dr. Franz Bosch, Oberlehrer am Kaiser-Karls-Gymnasium zu Aachen. (Nr. 69.)
Der Mensch. Ein anthropologischer Grundriß. Von Dr. Johannes Bumüller in Aufhausen. (Nr. 20—21.)
Die Hygiene des Lebens. Von Dr. med. Adolf Schnée, prakt. Arzt, Frankfurt a. M. (Nr. 70.)
Die Haupttatsachen der organischen Chemie. Von Prof. Dr. L. Vanino in München. (Nr. 73.)
Einführung in die Vektorrechnung. Von Dr. Adalbert Deckert, Fachvorstand und Professor am Technolog. Gewerbemuseum in Wien (Nr. 81).
Weitere Bände in Vorbereitung.

6. Technische Wissenschaften.

Kraftmaschinen und Kraftübertragung. Von Dipl.-Ing. Georg Siemens in Essen. (Nr. 34.)
Eisen und Stahl. Von Ingenieur Dr. Alois Wurm, Werkdirektor in Osnabrück. (Nr. 4.)
Die Physik im Dienste der Medizin. Von Ingenieur Fr. Dessauer, Direktor der elektro-techn. Institute in Frankfurt-Aschaffenburg, und Dr. Paul C. Franze, Arzt in Bad-Nauheim. (Nr. 9.)
Deutsche Physiker und Chemiker. Von Professor A. Kistner in Sinsheim i. E. (Nr. 23.)
Deutsche Techniker und Ingenieure. Von Ingenieur F. M. Feldhaus in Berlin. (Nr. 57.)
Das Erdöl. Von H. Messmer in Magdeburg. (Nr 72.)
Das Leuchtgas. Seine Herstellung und Verwendung. (Mit 43 Abbildungen.) Von Regierungsrat Dr. Carl Forch in Berlin. (Nr. 76.)
Einführung in die Funkentelegraphie. I. Teil: Physikalische Grundlagen. Von Dr. Adalbert Deckert, Fachvorstand u. Professor am Technologischen Gewerbemuseum in Wien. (Nr. 82.)
Einführung in die Funkentelegraphie. II. Teil: Sender u. Empfänger Von Dr. Adalbert Deckert, Fachvorstand und Professor am Technolog. Gewerbemuseum in Wien. (Nr. 87.) Weitere Bände in Vorbereitung

Sammlung Kösel preis pro Bändchen **M. 4.–**
Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung, Kempten u. München

7. Erdkunde.

Mathematische Geographie. Von Dr. H. P. Baum, Gymnasial-Professor in Baden. (Nr. 7.)
Der Kampf um den Nordpol. Von Dr. Hermann Cardauns i. Bonn. (Nr. 39.)
Die deutschen Kolonien. Von Gymn.-Prof. Dr. A. Junker in Aachen. (Nr. 50.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

8. Geschichte.

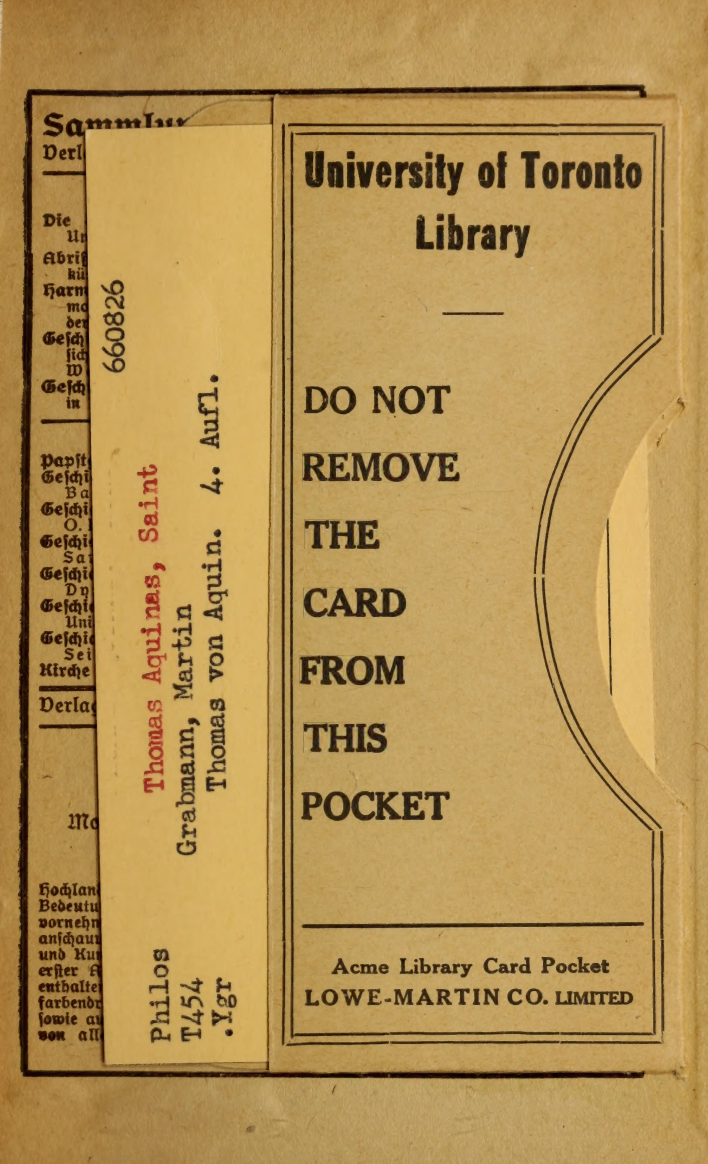
Die Kultur der Babylonier und Assyrier. Von Direktor Dr. P. S. Landersdorfer, O. S. B. in Ettal. (Nr. 61.)
Die Frau im Mittelalter. Von Geh. Hofrat Univ.-Prof. Dr. H. Finke in Freiburg. (Nr. 62.)
Papstgeschichte von der französischen Revolution bis zur Gegenwart. Von Prof. Dr. Klemens Löffler in Köln. (Nr. 46.)

Weitere Bände in Vorbereitung.

9. Literaturwissenschaft.

Geschichte der poetischen Literatur Deutschlands. Von Joseph Frhr. von Eichendorff. Neu herausgegeben und eingeleitet von Univ.-Professor Dr. Wilhelm Kosch in Czernowitz. (Nr. 10—11.)
Geschichte der französischen Literatur. Von Dr. Nikolaus Welter, Gymnasial-Professor in Luxemburg. (Nr. 26—27.)
Geschichte der englischen Literatur. Von Dr. Anton Lohr in München. (Nr. 44/45.)
Geschichte der dänischen Literatur. Von Johannes Jörgensen in Charlottenlund. (Nr. 19.)
Geschichte der polnischen Literatur. Von Martin Switalski, Gymnasial-Professor in Braunsberg. (Nr. 24.)
Das griechische Drama und seine Wirkungen bis zur Gegenwart. Von Adolf Müller, Professor an der Gelehrtenschule in Kiel. (Nr. 18.)
Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern. Von Dr. Guido Maria Dreves †. (Nr. 16.)
Deutsche Mystiker. Band I: Seuse. Ausgewählt und herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Oehl in Freiburg i. Sch. (Nr. 35.)
Deutsche Mystiker. Band II: Mechthild von Magdeburg. In Auswahl übersetzt von Univ.-Prof. Dr. Wilhelm Oehl in Freiburg i. Sch. (Nr. 48.)
Deutsche Mystiker. Band III: Meister Eckhart. Ausgewählt und übersetzt von Dr. Joseph Bernhart. (Nr. 77.)
Deutsche Mystiker. Band IV: Tauler. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. W. Oehl in Freiburg (Schweiz) Nr. 85.
Deutsche Mystiker. Bd. V: Frauenmystik des Mittelalters. Herausgegeben von Dr. Maria Windstosser in München. (Nr. 86.)
Deutsche Volksschwänke des 16. Jahrhunderts. Ausgewählt und herausgegeben von Joseph Weigert in Mockersdorf. (Nr. 32.)
Franziskus-Legenden. Ausgewählt für das deutsche Volk von Dr. P. Heribert Holzapfel im Franziskanerkloster in München. (Nr. 15.)
Novellen der Romantiker. Mit Einleitung herausgegeben von Professor Dr. Oswald Floeck in Prag. (Bd. 55.)
Justus Möser. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Mit einer Einleitung herausgegeben von Dr. Rudolf Schulze. (Nr. 75.)

Weitere Bände in Vorbereitung.


660826
Philos
T454
.Ygr
Thomas Aquinas, Saint
Grabmann, Martin
Thomas von Aquin. 4. Aufl.
University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED